ВОСКРЕШЕНИЕ ПЕРУНА

К реконструкции восточнославянского язычества

Л. С. Клейн

m a g i c u m

Л. С. Клейн

ВОСКРЕШЕНИЕ ПЕРУНА

К реконструкции восточнославянского язычества

Санкт-Петербург
2004

ББК 86.31-63.5
УДК 2-931
К48

«Федеральная целевая программа «Культура России»
(подпрограмма «Поддержка полиграфии и книгоиздания России»)

Клейн Л. С.
К48 Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества.— СПб.: Евразия, 2004. — 480 с.
ISBN 5-8071-0153-7

В книге предложена новая реконструкция восточнославянского язычества, оспаривающая как выводы академика Б. А. Рыбакова, так и систему В. В. Иванова — В. Н. Топорова. Автор, известный русский археолог и филолог, открыл в чечено-ингушском фольклоре мифические предания о Перуне, занесенные на Кавказ тысячу лет назад переселением славян в перипетиях арабских завоевательных походов. Эти данные он сопоставляет с русскими сказками (в частности о царе Салтане), поверьями о ведьмах и русалках и летописным преданием. Перун предстает в этой реконструкции как главный бог славян из разряда умирающих и воскресающих божеств, схожий с Аполлоном и связанный с сексуальным культом плодородия. Подробно анализируются так называемая Велесова книга и данные археологии.

Тема приобрела в последнее время актуальность в связи с распространением националистического неоязычества и общим оживлением спора почвенников и западников о своеобразии культурного развития России.

ISBN 5-8071-0153-7

ОГЛАВЛЕНИЕ

Признательность

Текст моей книги перед сдачей в печать просмотрели А. Е. Мусин, А. А. Панченко (Петербург), В. А. Коршунков (Вятка), их замечания я учел и благодарен им за советы. Отдельно я отметил благодарностью многих коллег, оказавших мне помощь в критическом разборе концепции акад. Б. А. Рыбакова (см. сноску к этому разбору). За проверку языка моих резюме (английского, немецкого и польского) я признателен В. Плоткину (Сиэттл, США), В. Г. Кулику (Петербург) и А. Марциняку (Познань, Польша). Особую благодарность я должен высказать В. Кустову, который очень помог мне в выверке и уточнении ссылок. Большую заинтересованность в этой книге проявлял преждевременно ушедший Г. С. Лебедев, его помощь и советы вспоминаются с благодарностью. За разрешение перепечатать фотоснимки (рис. 10 и 24) я приношу признательность Архиву Института истории материальной культуры РАН.

Введение
ЯВЛЕНИЕ ПЕРУНА

Перун явился ко мне неожиданно, случайно и на несколько лет овладел всеми помыслами. Пришлось заняться им, забросив на время все другие дела. Работая над этой темой, я получил интересные результаты, опубликовал серию небольших статей — «Перун на Кавказе» и др. (Клейн 1985а, 1985б, 1985в, 1990, 1991, 1993а, 1993б, 1995, 1998а, 1998б) и написал вчерне эту книгу. Потом все-таки пришлось заняться другими темами, и рукопись залегла лет на пятнадцать в письменном столе. За это время вышло немало новых работ, и я смог дополнить ее некоторыми подробностями и ссылками на новую литературу, но основную концепцию менять не пришлось. Здесь она предстает такой, какой была создана к середине 1980-х и отражена в моих публикациях.

Конечно, я кое-что знал о Перуне и раньше, еще с детства. Родился я в Белоруссии, в семье медиков, и родители оставляли нас, детей, на попечение няни, прибывшей в город из белорусской деревни. Няня, Евгения Демидовна Мудракова, рассказывала нам белорусские сказки, а когда кто-либо из нас досаждал ей, в сердцах кричала: «Каб цябе Пярун пабраў!» (Чтоб тебя Перун забрал!). Перун рисовался ей стариком вроде лешего, но жил он на небе и распоряжался грозой, громом и молнией. «Пярун» по-белорусски и обозначение того снаряда, который, по убеждению тогдашних деревенских стариков, поражает при громе и молнии: «гром» — это звук от удара, «маланка» (молния) — вспышка света от него же, как огромная искра, а то, чем совершается удар — «пярун» — нечто вроде каменной стрелки или молотка. Большего о Перуне мы от няни узнать не могли. Впрочем, мне еще повезло: в русских деревнях о Перуне сохранилось еще меньше сведений, чем в Белоруссии.

Когда я поступил в Ленинградский университет и стал изучать археологию, историю и фольклор, знаний о древних славянских богах — Перуне, Дажьбоге, Стрибоге, Свароге, Волосе и других, —

естественно, прибавилось. Славянской мифологии специально посвящены десятки книг, сотни статей, главы и разделы в тысячах учебников, монографий, диссертаций. Но если убрать все, что наговорено и написано учеными — все домыслы, выводы по аналогии, косвенные соображения, реконструкции, догадки — и обратиться к исходному материалу, к источникам, то окажется, что разрушительное время и победившее христианство хорошо поработали над славянской языческой религией: дошедшая до нас информация о Перуне очень скудна и обрывочна. Наука знает о нем немногим больше, чем моя няня.

Несколько бранных выражений, бывших ранее заклятиями, — таких, как слышанные мною в детстве. Два-три коротких рассказа в летописи — «Повести временных лет» — о водружении и низвержении идолов Перуна и других языческих богов в Киеве и Новгороде да сохранившиеся в той же летописи договоры первых русских князей с византийцами — русские «слы» (послы) клянутся именами этих богов. Нападки в проповедях ранних христианских вероучителей на простой народ, долго еще продолжавший тайно чтить старых языческих богов, — обличения страстные, ядовитые, но путаные и содержащие очень мало конкретных сведений об этих богах. Схожие имена богов в родственных языках и кое-что о функциях этих персонажей у родственных народов — славянских (поляков, сербов, болгар) и неславянских (литовцев, германцев, индийцев). Тут и там отражение этих имен в местных названиях — топонимике: Перунов дуб, Перуньи врх, гора Перун, село Перуновац, Перунова рень (отмель), Перынь... Вот, собственно, и все, чем располагали ученые для своих реконструкций мифологии. Даже те немногие данные, которые удалось собрать, относятся не к самой мифологии, а к связанным с нею культам языческих богов: жертвоприношения, кумиры, клятвы, почитание имен.

Ни одного изложения мифа о Перуне, хотя бы в пересказе, не сохранилось. Ни одного. Считается, что волшебные сказки — это утратившие святость мифы, из которых выветрилась часть содержания. Так, может быть, в сказках? Но ни в одной русской сказке Перун не упоминается, то есть имя его в них не сохранилось. Ни в одной. Если в каких-либо сказках и содержатся пережитки мифов о Перуне, то неясно — в каких. Правда, более ста лет назад в моем родном городе Витебске был издан «Белорусский сборник» (Романов 1891) с несколькими сказками о Перуне, гоняющем чертей или змея, — они прячутся от него в дерево или в воду, но он везде

настигает их своими перунами. Есть и другие издания таких сказок. Но ведь это не столько самостоятельный сюжет, сколько сказочное оформление поверья — о том, что Перун не любит нечистую силу, а она его боится. Это не сюжет, а мотив. Для мифа маловато.

Поэтому легко представить себе то волнение, которое охватило меня, когда я понял, что наткнулся на пересказ мифов, главным героем которых был Перун. Сюжеты, тексты! И в совершенно неожиданном месте.

Дело было так. Ко мне зашел попрощаться мой бывший студент. Он окончил Университет, и работать ему предстояло на Кавказе. Готовясь к новой среде, он обзавелся книжками по северокавказской истории и культуре и таскал их с собой. В стопке выделялся толстый том.

— Это сборник чечено-ингушского фольклора, — пояснил мой гость.

Беседуя с ним, я стал машинально перелистывать книгу, пробегая глазами кавказские имена героев.

— Что за странное имя: Пиръон! Как тут произносить твердый знак? Что-нибудь среднее между **у** и **ы**, вроде болгарского **ъ** в слове «българ»?

— Ну, это какой-то звук вайнахского языка, — отвечает мой гость. — Вайнахи или вейнахи — это самоназвание ингушей и чеченцев. Язык и фольклор у них почти один. Как видите, я уже коечто усвоил. Но немногое.

— Пируон? — продолжаю я. — Звучит похоже на русское «Перун». Что о нем в комментариях? Вот: видимо искаженное слово «фараон»... Откуда в фольклоре ингушей и чеченцев фараон?!

— Может быть, из Библии, из Корана?

— Чтобы в аулах так детально знали Ветхий Завет, египетский плен евреев? — усомнился я. — Постой-ка, постой. А почему же этот Пируон расхаживает по небу, гремит громом и насылает дождь? Это же функции славянского Перуна! Перун! Он! Понимаешь ли ты, что это за находка!

— Но откуда Перун на Кавказе?

— Это уже, как говорится, другой вопрос.

Книга осталась у меня. Кстати, и выпускник поехал не на Кавказ, а в лесное Заволжье.

Чтобы понять, почему я забросил все дела ради этой случайной находки, нужно поближе познакомиться с теми реконструкциями

славянского язычества, которые наука могла делать, располагая старыми материалами. Нужно хотя бы бегло проследить ход развития науки о древнерусской языческой религии.

На протяжении двух веков развития науки о славянском язычестве реконструкции не раз сменяли одна другую. В этой смене нелегко уследить какую-то логику или приближение к истине. Но присмотревшись к ним, мы увидим, что к смене реконструкций приводили три фактора: пополнение источников, совершенствование научной методики и смена идейных устремлений. А в результате изменялось и представление о месте Перуна в системе богов, о его статусе и даже о внешнем облике этого образа.

Используя летописный эпизод низвержения идола Перуна, свою книгу о крещении Руси А. Г. Кузьмин назвал «Падение Перуна» (1988). Низвержение Перуна я рассматриваю тоже, как и ежегодные «проводы» различных ипостасей Перуна. Но поскольку меня больше занимают этнографически и фольклорно засвидетельствованные многочисленные обряды воскрешения бога (Клейн 1985а, 1985в и др.) и мне представляется, что сейчас они дают больше нового для понимания, я назвал эту книгу «Воскрешение Перуна».

Часть I
ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ

1. ОТ ЗОЛОТЫХ УШЕЙ К ЗОЛОТОЙ БОРОДЕ

Первое знакомство. При крещении Руси княжеская власть и церковь столь радикально расправились с языческими богами, что уже в Киевской Руси образованному обществу пришлось узнавать о своих недавних богах из книг. Простой народ, держась старины, помнил о них дольше, но и эта память слабела со временем. Сохранились обрывки знаний, остатки, пережитки.

Средневековая ученость обслуживала христианскую церковь и стремилась знать язычество прежде всего ради того, чтобы его успешно критиковать, разоблачать его проявления, ради борьбы с проявлениями двоеверия. В этих целях церковные авторы, составляя свои поучения, выделяли в язычестве главным образом те черты, которыми оно отличалось от христианства: многобожие, идолопоклонничество, кровавые жертвы, заклание людей. Эти отличия усердно преувеличивались (на деле в христианских иконах проглядывает идолопоклонничество, в троице и культе святых — многобожие, в причащении — жертвы и т. д.).

Вот цитата из «Слова некоего Христолюбца» XI века (в сборнике XIV в. «Золотая цепь»): «Тако и сей (Христолюбец) не мога терпети хрьстьян двоеверно живущих. И верують в Перуна, и в Хорса... и в Мокошь... и огневе (огню) моляться же ся, зовуще его Сварожичьм...» (Аничков 1914: 374). А вот из «Слова об идолах» Григория Богослова (полное название: «Слово Григория изобретено в толцех о том, како первое погани суще языци кланялися идолом», XIII в. — см. Будилович 1875): «По святем же крещеньи Перуна отринуша, а по Христа бога нашего яшася. Но и ноне по украинам молятся ему, проклятому богу Перуну... и то творят отаи (тайно)» (Аничков 1914: 385).

В славянских языческих богах и обрядах церковники усматривали и обличали чуждые, иноверческие образцы, и не только

языческие, но и мусульманские, и иудейские, однако все-таки прежде всего языческие — греческие, римские и египетские, давно заклейменные христианской церковью. Так сказать, подводили новоявленные прегрешения под апробированные критические штампы. В «Повести временных лет», цитируя под 1114 г. греческий хронограф, летописец приводит русские соответствия греческим именам языческих богов. Так, когда идет речь о «Феосте» (Ифесте, Гефесте), следует пояснение: «иже и Сварога нарекоша египтяне», «прозваша и (его) бог Сварог». Когда речь о Солнце (Гелиосе), — пояснение: «его же наричють Даждьбог» (ПВЛ 1950: 198). В апокрифической «Беседе трех святителей» (XVI в.) сказано: «Два еста ангела громнии: еллин Перун и жидовин Хорс» (Перетц 1899), — разумеется, этнические определения не имеют прямого смысла: «еллин» видимо подчеркивало языческую принадлежность и сходство с греческими богами, а «жидовин» — степное происхождение, близость к хазарам-иудеям (Васильев 1995).

Но и сами обличения были уже в некотором смысле вольностью: строгое следование христианской догме вообще не допускало называть языческих богов. «Не вспоминайте имени богов их», — поучал Иисус Навин (23,7). В Псалмах содержится клятва: «не упомяну имен их устами моими» (15,4). Поэтому упоминаний так мало. Ну, и уж конечно, с изображениями следовало поступать безжалостно: «жертвенники их разрушьте, столбы их сокрушите, и рощи их вырубите, и истуканы богов их сожгите онем» (Второзаконие, 7,3). Так и поступали. Летопись красочно описывает, как свергали идол Перуна с киевского холма, как сокрушали другой в Новгороде.

В конце XV в. один из списков русской летописи (названный Радзивиловским по временному владельцу, оставившему свою наклейку на обложке) был иллюстрирован цветными миниатюрами (Радзивиловская 1994). На трех из них изображен кумир Перуна в Киеве.

На одной (миниатюра 40 на л. 16) показано, как при Олеге, заключая мирный договор 912 г. с византийцами, языческая Русь приносит присягу у этого кумира, стоящего с копьем и щитом на высоком постаменте в виде колонны, а послы со свитком договора направляются в другую сторону к некоему правителю у каменного здания.

На другой картинке (миниатюра 57 на обор. л. 26) внук Олега Игорь со своими воинами приносит в 945 г. присягу в соблюдении

Рис. 1. Клятва Руси (мужей Олега) в 912 г. при заключении договора с византийцами: одни с оружием направляются к идолу Перуна, другие с грамотой — к некоему правителю у каменного здания. У ног второго человека, идущего к идолу Перуна, показана змея. Миниатюра 40 Радзивиловской летописи (кон. XV века). Прорисовка

Рис. 2. Клятва Руси в Киеве при заключении мирного договора 945 г. с византийцами при Игоре: язычники присягают у идола Перуна, христиане — у церкви Св. Ильи. Миниатюра 57 Радзивиловской летописи (кон. XV века)

нового договора византийцам у такой же колонны с таким же идолом Перуна, а у подножья ее сложено оружие, на коем должны клясться язычники, в то время как христиане на той же картинке присягают у церкви св. Ильи.

На третьей картинке (миниатюра 111 на л. 45) князь Владимир, возведя в 980 г. на холме кумиры Перуну и другим богам, восседает на престоле, у него берут свиток некие люди, а за их спинами, напротив него, на холме стоит идол Перуна в виде голого человека с копьем и щитом. Около него беснуются черти.

Рис. 3. Князь Владимир I, установив языческие идолы на холме в Киеве в 980 г., отдает распоряжение у идола Перуну. Миниатюра 111 Радзивиловской летописи (кон. XV века)

Об этих миниатюрах А. В. Арциховский в специальной работе (1944: 16–17) писал, что

> «к эпохе возникновения их оригиналов у славян уже сглаживается представление о славянских идолах. Правда, иллюстратор не боится этой темы, он трижды ее изображает (16 л., 26 об., 45 л.). Но все три раза Перун изображен в виде почти античной статуи. Этот голый мальчик красного цвета, со щитом в левой руке, с копьем в правой,

не имеет ничего общего с подлинными славянскими идолами, поскольку они нам теперь становятся известны. ...В двух рисунках Перун одинок, но третий представляет из себя попытку изобразить пантеон Владимира. Всех богов должно быть шесть (в тексте над рисунком речь идет о водружении шести идолов. — Л. К.), но здесь, как и во многих рисунках, число фигур сокращено. В центре Перун, по бокам его два существа с высокими гребнями, крылатые и хвостатые. Собственно говоря, это — традиционные древнерусские черти, которые встречаются на иконах. ...В данном случае они выступают в качестве славянских богов».

В Радзивиловской летописи есть еще одна миниатюра (392 на обор. листа 166) с изображением фигуры, которую некоторые авторы (в частности неоязычники Гаврилов и Наговицын 2002: 21)

Рис. 4. Праправнук Владимира киевский князь Ярослав в 30-е годы XII века наделяет княжениями брата и племянника, а за его спиной — нагая аллегорическая фигура (Перун?). Миниатюра 392 Радзивиловской летописи (кон. XV века)

без всяких объяснений аттестуют как Перуна. Это картинка, относящаяся к гораздо более позднему времени — 30-м гг. XII в. На ней сын Владимира Мономаха киевский князь Ярополк, помирившись после военных столкновений с родичами, наделяет княжениями брата и племянника. Сбоку стоит абсолютно голый мужик со щитом в правой (!) руке и веткой (очевидно, дуба) с огромным желудем в левой. У этого мужика весьма реалистично выписаны гениталии, что является редкостью для средневековых миниатюр. Исследователи считают эту фигуру аллегорической, причем ее присутствие здесь ничем не мотивировано и не поддержано текстом летописи. Рыбаков в комментариях к последнему изданию Радзивиловской летописи (1994: 292) считает эту аллегорическую фигуру «своего рода графическим каламбуром»: изображен, де, еще один брат Ярополка, Юрий Долгорукий, оставшийся без земельного надела — «как бы голым». Так сказать, первая политическая карикатура. Но Юрий Долгорукий не остался совсем уж без средств.

Надо признать, некоторые основания для гипотезы о Перуне здесь есть (и значение их станет яснее из дальнейшего изложения): подчеркнутые гениталии, ветка дуба с огромным желудем, фраза в тексте чуть выше миниатюры: «тое же зимы погреме», то есть был гром в необычное время — зимою. Умиротворение и наделение княжествами тоже связано с присягой. И, хотя слишком далеко это время от действенности языческих норм, даже в представлении книжников конца XV в., которые, конечно, могли подрисовать некоего перунообразного духа к сцене, завершающей договором междоусобицы в ту очень давнюю для иллюстраторов зиму, в которую чудесным образом «погреме».

К концу XV в. представление о славянских языческих идолах, конечно, стерлось, но в исследованиях о миниатюрах Радзивиловской летописи показано, что иллюстраторы пользовались какими-то более древними оригиналами XII–XIV вв. Несомненно, и к этому времени языческие идолы были далеким прошлым, но все же память о них была посвежее.

Глазами иноземцев. Эпоха Возрождения пробудила в Европе интерес к античным богам. Западные авторы представляли себе русских языческих богов очень слабо, хотя и знали через поляков летописные имена. В конце XVII в. в Европе появились многочисленные переводы (на голландский, французский и немецкий) латинской диссертации Михаэля ван Оппенбуша из Амстердама,

расширенные и иллюстрированные. В этих переводных изданиях (Теофиля Вармунда, Георга Андреаса Шлейзинга, Иосии Стэделя и др.) повторялась одна и та же гравюра, на которой кумиры русским языческим богам были нарисованы в виде монстров со смесью человеческих и звериных черт (рис. 5): Перун (с польским правописанием как Пёрун) — с женской грудью и собачей головой, Мокошь — с рогами и на ножках с копытцами, Хорс — тоже, и вдобавок с длинными, висящими, как у собаки, ушами, а Стриб (очевидно, Стрибог) — в виде человеческой головы с ослиными ушами.

В Польше Ян Длугош пытался во второй половине XV в. реконструировать пантеон древних поляков по образцу древнегреческого, но у него было очень мало сведений, на которые можно

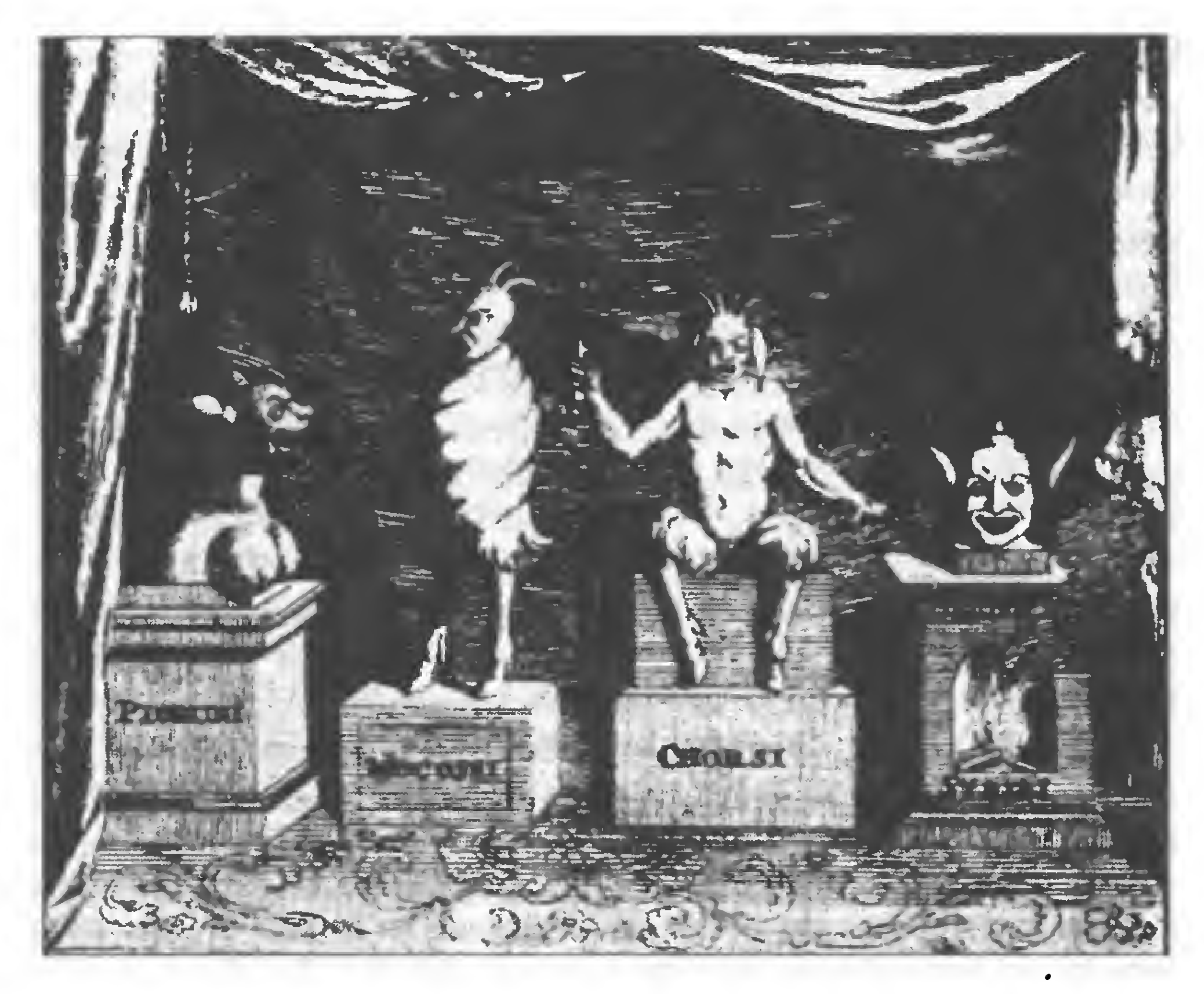

Рис. 5. Идолы русских языческих богов по представлениям западных европейцев второй половины XVII в. Иллюстрация из французской книги Теофиля Вармунда «Древняя и современная религия московитов» (1698), являющейся одним из многих переводов популярной диссертации Михаэля ван Оппенбуша из Амстердама «Религия московитов» («Religio Mosovitarum», 1660). Латинские надписи на постаментах: «Пёруну», «Мокосси», «Хорсу», «Стрибу»

было бы опереться. Имена одних богов он брал из призывных восклицаний народных песен (типа «ой, ладо»), другие просто переносил из греческой мифологии. Перуна в Польше он не знал, но ему были доступны поздние списки русской летописи (ведь в границы Польши входило много древних украинских городов), и оттуда он взял сведения о культе Перуна в Киевской Руси. В летописи он мог прочесть, что Владимир Святославич до крещения Руси установил в Киеве деревянную статую Перуна с серебряной головой, «а ус злат». Длугош пересказал это описание так: «тело из дерева, голова из серебра, а ноздри из золота» (Długosz 1962: 261). Почему Длугош принял усы за ноздри, неясно. Возможно, он плохо понял слово «усы» (польское слово звучит непохоже: «вонс»), и кто-то объяснил ему, что так называются волосы, которые растут под носом или из носа.

Через сто лет после Длугоша другой польский историк, Мацей Стрыйковский, участник Ливонской войны, написал на польском языке «Хронику польскую, литовскую, жмудскую и всей Руси» (вышла в 1582 г.). Там он повторил описание древнего киевского Перуна, исправив подробность касательно усов, но добавив новые сведения, неизвестно откуда взятые: «тело его из дерева искусно вырезано, голову имел серебряную отлитую, усы золотые, ноги железные, в руках держал камень наподобие сверкающей молнии и был украшен рубинами и сапфирами» (Stryjkowski 1846: 126). Байки о железных ногах и драгоценных камнях Стрыйковский, по-видимому, услышал от местного населения на театре войны, и, возможно, не русского, а литовского — о Перкунасе, а не о Перуне. Еще через сто лет близ Витебска, где и жил Стрыйковский во время Ливонской войны, был найден в развалинах большой идол Перкунаса из чистого золота (Кирпичников 1885: 49). Так что роскошные статуи этого идола существовали в окружавшей Стрыйковского среде.

Местных информаторов он явно использовал в другом своем сочинении, которое он не сумел издать. Дело в том, что на свою беду он дал его почитать польскому коменданту г. Витебска, итальянцу по происхождению, Александро Гваньини, а тот не только «зачитал» рукопись, но и издал ее под своим именем. Книга «Описание Европейской Сарматии» (Европейской Сарматией тогда называли Польшу) вышла на латинском языке в Кенигсберге в 1578 году. Автор сообщает в этой книге предания новогородцев об их древней святыне, находившейся под Новгородом.

«В этом месте, — пишет автор (обычно его именуют все-таки Гваньини), — возвышался некогда идол Перуна, — там, где ныне находится монастырь, названный по имени этого идола. Ему поклонялись новгородцы. Он представлял человека, держащего в руке кремень, наподобие молнии, так как слово «перун» у русских и поляков означает «молния». В память этого идола днем и ночью горел костер из дубовых поленьев; если он потухал по небрежности служителей, которым был поручен присмотр за ним, то их безжалостно предавали смерти» (Stryjkowski 1846: 126).

В 1654 г., т. е. через три четверти века после сочинений Стрыйковского, в Новгороде побывал с голштинским посольством (в качестве секретаря этого посольства) Адам Олеарий и повторил ту же местную легенду об идоле Перуна. «И на том месте, где стоял этот их идол, построен монастырь, удержавший имя идола и названый Перунским монастырем (Perunski monastir)» (Олеарий 1870: 80–81; изд. 1906: 128–129). Далее описание в точности как у Гваньини, то бишь Стрыйковского (возможно, скопировано оттуда).

Любопытно, что народное предание было живо еще в XIX в. — оно приведено в сводке А. Н. Афанасьева со ссылкой на записи П. Якушкина: на том месте, где теперь Перюньский (Перынский) Скит, жил «зверь-змияка Перюн» (Афанасьев 1868, II: 559).

А тогда, во времена царя Алексея Михайловича, в России большим уважением пользовалась «черкасская» (украинская) ученость, основанная на латинских и польских книгах. В Москву выписывали из Киева богословов и заказывали в Киеве печатанье книг. В 1674 г. архимандрит Киево-Печеской лавры Иннокентий Гизель издал «Синопсис, или краткое собрание от разных летописцев о начале славяно-российского народа». Синопсис — по-гречески обзор. Эта книга стала для России первым и очень популярным учебником истории, выдержала свыше 30 изданий. Польско-украинские источники чувствуются и в отборе сведений, и в языке. Языческих идолов, водруженных князем Владимиром в Киеве, книга живописует так:

«В первых постави начальнейшаго кумира именем Пéруна бога грому, молныя и облаков дождевных на пригорку высоком над Бyричевым потоком по подобию человечьску: тулуб (тулово) его бе от древа хитростне изсечен; главу имущу слиянну от сребра, уши златы, нозе (ноги) железны, в руках же держаще камень по подобию Пéруна палающа, рубинами и карбункулем украшен, а пред ним огнь всегда горяще. Аще же бы по нерадению жреческому ключилось

огню угаснути, того ради жреца, аки врага бога своего, смертию казняху» (Синопсис 1674: 41).

За Перуном перечисляются Волос, Позвизд, Ладо, Лель и Полель, Купало, Коляда и т. д. — как в польских списках богов. Слова «тулуб» («туловище»), «хитростне» («искусно») и другие — польские, даже ударение, заботливо расставленное (Пéрун), выдает польский акцент и польский источник. Легко заметить, что некоторые характеристики (железные ноги, драгоценные камни) взяты, в конечном счете, от Стрыйковского, но украшение драгоценными камнями изложено неясно (то ли камень в руке украшен, то ли сам Перун), а усам опять не повезло: они превратились в уши. Вероятно, это ошибка переписчика, закрепленная в печати.

Петровское Просвещение пробудило и в России интерес к античным богам — как к поэтическим образам. Петр и сам то и дело щеголял именами Венус (Венеры), Бахуса, Марса и т. п. Тогда же выросшее национальное самосознание обратило русских историков и поэтов к фигурам древних русских богов. Вскоре появились словари мифологических имен, как, например, в 1767 г. «Краткий мифологический лексикон» М. Д. Чулкова, позже его же «Абевега русских суеверий» (абевега — значит: алфавит). Там шли вперемешку античные фигуры с русскими.

Рисуя облик русских богов, авторы не отклоняются от «Синопсиса». В «Ядре российской истории» А. И. Манкиева (1715, напечатана под именем его начальника А. Я. Хилкова в 1784), в «Истории Российской» князя М. М. Щербатова (1770), да и в словаре Чулкова находим у Перуна все те же «железные ноги», «золотые уши» и камень в руке, тут уже определенно украшенный (именно камень, а не тулово) яхонтами и рубинами — точно как в «Синопсисе» (Чулков 1767: 85; Хилков 1784: 49; Щербатов 1790: 245). А ведь все эти авторы читали и русские летописи! И только М. Попов, создавший «Описание древнего славянского языческого баснословия» (1768), увидев в летописях «ус злат», решил, что негоже пренебрегать этим сообщением, но и привычное из «Синопсиса» не отверг, а суммировал то и это — «усы и уши золотые» (Попов 1768: 25). Так Перун все больше наливался золотом.

Только два самых знаменитых русских историка XVII в. — В. Н. Татищев и М. В. Ломоносов — не поддались этому влиянию. Первые тома «Истории Российской с самых древних времен» Татищева и «Древней российской истории» Ломоносова были

напечатаны почти одновременно в конце 60-х — начале 70-х годов. Оба автора придерживались не «Синопсиса», а древних летописей в воссоздании облика языческих богов (Татищев 1773: 61; Ломоносов 1952: 251), но этому примеру никто не следовал.

Ходячие представления русских людей конца XVIII в. о Перуне красочно отобразил известный поэт екатерининской эпохи М. М. Херасков. В грандиозной поэме «Владимир» (1785) он описывает храм Перуна в Киеве, стараясь представить его как можно более величественным и грозным:

Сей храм, ужасный храм, над Боричевым током,
Спокойно не был зрим бесстрашным самым оком:
Курился вкруг его всечасно черный дым,
Запекшаяся кровь видна была пред ним...
Созижден высоко Перунов гордый храм,
Он тени распростер далеко по горам;
Пред ним всегда горит неугасимый пламень,
И камнем гибели народом наречен;
На нем нещастная та жертва трепетала,
Жестокости жрецов которая питала;
Там смертоносные оружия висят;
Сосуды кровию наполненны стоят.

(Херасков 1809: 20–21, 59)

Описание представляет собой почти сплошной вымысел. В летописи действительно сказано, что над Боричевым спуском были водружены кумиры Перуну и другим богам, но ни слова о храме. Археологических остатков языческих храмов на Руси не найдено и поныне.

Теперь об облике самого Перуна по Хераскову. Поэту показались подозрительными золотые усы и уши — возможно, ошибкой древнего информатора: неоправданно, даже смешно. Что же могло быть принято за золотые уши? Поэт, вероятно, знал, что некоторые древние боги греков, кельтов и германцев были рогаты. В конце концов, языческие боги — это для христианина — бесы, а бесов принято рисовать рогатыми. И поэт приделал своему Перуну золотые рога.

Сей мрачный храм вмещал ужасного кумира,
На нем златый венец, багровая порфира;
Извитые в руке он молнии держал,
Которыми разить во гневе угрожал;

Златые на челе имел велики роги,
Серебряную грудь, имел железны ноги;
Горел рубинами его высокий трон;
И богом всех богов имяновался он...
Пространный шар земный лица его трепещет,
Разит перунами, он молниями блещет;
Убийство на челе, смерть носит во очах:
Его венец змеи, его одежда страх.

(Херасков 1809: 59, 21)

«Извитые молнии» в руке поэт заимствовал, конечно, у Зевса. Перун ассоциировался с греческим громовержцем. У Ломоносова: «Сей богом грома и молнии почитавшийся Перун был Зевс древних наших предков» (Ломоносов 1952: 251). А на античных изображениях Зевс сжимает в руке пучок неких извитых прутиков, каковые и принимались за молнии. Только в конце XX в. археолог Ф. Р. Балонов (1988) установил, что это были не молнии, а пучки священного растения мандрагоры. Но Херасков этого не мог знать.

Ученые петровского и елизаветинского времени не отличались христианским фанатизмом и не считали язычество чем-то позорящим. Так, М. В. Ломоносов (1952: 253) простодушно признавал «древнее многобожие в России, сходствующее с греческим и римским». И у Хераскова Перун возглавляет других богов.

Один на престоле. Французская буржуазная революция, вдохновив некоторых российских мыслителей, большинство напугала. Еще близок по духу к предшествующему поколению А. С. Кайсаров — молодой офицер, обучавшийся в Геттингенском университете и написавший о необходимости отмены крепостного права в России. Затем профессор Дерптского университета и снова офицер, он погиб в Отечественной войне. В книге «Славянская и Российская мифология» (1807) он признавал у предков многобожие, сравнивал их с перуанцами и самоедами, то есть применял этнографические параллели — передовой для своего времени подход. Кайсаров требовал ссылок на источники, сам ссылался на них, хотя и не разобрался в их сравнительной достоверности. Его небольшая книга представляет собой энциклопедический словарик всех терминов, относящихся к славянской языческой религии, — имена богов (к которым он причислил и названия рек), духов, сказочных героев, некоторые понятия. В число богов включал Купалу, Коляду (считал, что им были поставлены истуканы в Киеве).

Но, конечно, фактов у него было еще мало, достоверность их невелика, а главный принцип объяснения — спекуляция, то есть чистое размышление о прошлом на основе рационального соображения.

> «Верно не было у славянина с самого начала столько богов, сколько наконец у него явилось. История человечества показывает нам, что до того еще, как человек не знал искусства делать себе изображения богов, чтил он некоторые предметы, предлагаемые ему природою... Простая жизнь доставляла грубому славянину много праздных часов — ему пришло на мысль испытать свои силы в образующих искусствах... Скоро потом одушевил он свои идеальные божества, и тут стала уже некоторая система царствовать в его баснословии...» И так далее (Кайсаров 1807: разд. I–II).

Понимая, насколько несовершенно его исследование, насколько ему не хватает логической связи и системности («мне принадлежат только несколько мыслей и труды в перебрании некоторых фолиантов. Прочее — если произносить строгий приговор — пусть назовут сбором» — разд. V), Кайсаров и избрал алфавитный порядок сообщения сведений.

Одновременно с этой книгой в начале XIX в. стали в России выходить книги, основанные на пересказе все тех же фактов из «Синопсиса», но больше — на игнорировании фактов. Это сочинения Г. Глинки и П. Строева.

Методика изысканий Глинки была хуже и в сущности не отличалась от поэтических реконструкций Хераскова. Глинка брал сведения где придется, а так как их было все же слишком мало, считал приличным произвольно домысливать их в духе древности. В самом деле, пояснял он (1804: 9), «не лучше ли Фидиасова Венера с поддельными во вкусе сего знаменитого мастера руками и ногами, нежели когда б осталось одно только ее туловище, и то может быть местами еще выбитое?» Понятие аутентичного (подлинного, достоверного) источника автору было еще чуждо, но все же он понимал, что подделка не столь ценна, как подлинник. Для вящей славы Перуна он привел «кстати отрывок древнего или на древнюю стать сочиненного гимна»...

Так древнего или «на древнюю стать» подделанного? И если сочиненного, то кем? Сказано нарочито неясно. Вроде бы автор книги откуда-то взял сей гимн, а древний он или нет, не берется сказать. Читателю лукаво оставляется возможность принять гимн

за подлинный. Хотя, конечно, он сочинен самим автором — это становится ясно в конце книги, ибо там следует приложение: сценарий постановки, где все действующие лица («лики») говорят подобными виршами, и «Гимн Перуну» входит в их число. Гимн сей не намного уступает стихам Хераскова по своим поэтическим достоинствам, а вот насколько он успешно стилизован под «древнюю стать», судите сами:

Боги велики; но страшен Перун;
Ужас наводит тяжела стопа.
Как он в предшествии молний своих
Мраком одеян, вихрьми повит,
Грозные тучи ведет за собой.
Ступит на облак — огни из-под пят;
Ризой махнет — побагровеет твердь;
Взглянет на землю — встрепещет земля;
Взглянет на море — котлом закипит.
Клонятся горы былинкой пред ним.
Страшне! Свой гнев ты от нас отврати!
Бросив горсть граду во тысячу мер;
Только ступил, уж за тысячу верст;
Лишь от пяты его облак зардел;
Тяжка стопа гул глухой издала,
Кой горы, море и землю потряс,
И лишь сверкнуло воскраие риз.

(Глинка 1804: 28–29)

Глинка имитировал, конечно, не древнерусские сочинения, а Хераскова и немножко Гомера (описание шествия Нептуна).

Характеризуя этот ранний период изучения язычества, Л. Н. Виноградова (2000: 7) пишет:

«Движимые стремлением описать славянскую мифологию по аналогии с детально разработанной античной, авторы первых трудов по славянскому язычеству создавали длинные списки так называемых «божеств», названия которых добывались порой весьма сомнительными способами (например, использовались неясные имена и названия, встречающиеся в поговорках, заговорах, формулах клятв и проклятий, песенных рефренах и т. п., а затем домысливался некий мифологический образ). Так возникли (и, к сожалению, до сих пор не сходят со страниц некоторых новейших мифологических словарей) многочисленные *лели, леды, любмелы, дзевои, паляндры, зимцерлы* и прочие искусственно созданные «персонажи»,

включенность которых в архаические верования славян не подтверждается ни надежными письменными источниками, ни данными устной народной культуры».

Для авторов этого времени характерно было сочетание наивно-патриотической и благонамеренно-православной тенденций: авторы желали представить религию предков как можно более приятной, отличающейся от других языческих религий в лучшую сторону и даже близкой к христианству. Вера древних славян, провозглашал Глинка (1804: 15–16), «из многих языческих (не говорю всех) есть чистейшая. Ибо их боги суть естественные действия, ... природные свойства и совершенства, обожженные». «Славяне, явившиеся на позорище мира в VI столетии по Р. Хр., — писал П. Строев, — представляются взорам нашим как народ непросвещенной, но не дикой. Тихие его нравы и обычаи, кроткая религия, обряды, исполненные человеколюбия, не производят в нас никакого ужаса, но наполняют душу чувством некоторого умиления...». А как же трепещущие жертвы, окровавленный алтарь, свирепости жрецов, воспетые Херасковым? Они забыты. На дворе атмосфера сентиментализма и благочестия. Славяне-язычники изображаются почти неотличимыми от христиан. «Признание одного Высшего Существа ... было также главным их мнением», — утверждал Строев. А как же многобожие? Оно кажущееся. «Перун был главнейшим и по всей вероятности единственным богом первобытных славян...». Дажьбога Строев считал просто иным именем Перуна (Строев 1815: 14–15, 23, 31).

Эту традицию в середине века продолжали М. Касторский и молодой Н. И. Костомаров. «Славяне, — писал Костомаров в «Славянской мифологии», — несмотря на видимое многобожие, признавали одного Бога, отца природы, и это существо они почитали сознательнее, чем таинственную судьбу греки, а скандинавы Альфатера... Единобожие славян неоспоримо». Почему же многобожие — только «видимое»? Потому что славяне почитали одного бога под многими именами (с такой аргументацией ни у кого не останется многобожия, не только у славян). Приведя свидетельства связи разных имен с сиянием, светом, Костомаров заключает: «Что Свантевит, Сварожич, Радегаст и Даждьбог одно и то же — кажется ясно». И далее: «Перун, высочайшее божество Русских и Поляков, есть то же, что и Свантовит» (Костомаров 1847: 1, 15, 18). Касторский в свою очередь считал, что

Стрибог и Даждьбог — лишь «проименования Перуна» (Касторский: 1841: 51).

А крупнейший русский историк середины века С. М. Соловьев (Соловьев С. М. 1959/1851: 178) не уподоблял русское язычество христианству, а просто склонял перед ним, объясняя неизбежность крещения Руси: «Русское язычество было так бедно, так бесцветно, что не могло с успехом вести спора ни с одною из религий, имевших место в юго-восточных областях тогдашней Европы, тем более с христианством».

В эти полвека облик Перуна в глазах образованной части русского общества сильно изменился. Дело в том, что в 1802–1805 гг. вышло на немецком языке, а в 1809–1819 на русском многотомное исследование Августа Шлецера, основоположника научного источниковедения в России, «Нестор. Русские летописи на древнеславянском языке». Шлецер задался целью выделит из всех списков летописи, из всех летописных сводов текст первоначальной летописи и очистить ее от позднейших искажений — представить «очищенного Нестора». А в 1815–1819 гг. вышли первые 8 томов «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина, сделавшие факты далекой русской истории общим достоянием. Среди прочих сведений стали общеизвестны и подробности, записанные летописцем о водружении князем Владимиром кумиров на киевском холме у Боричева спуска.

Под 980 г. «Повесть временных лет» (ПВЛ 1950: 56) сообщала:

> «и нача Володимер в Киеве княжити един, и постави кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь. И жряху (жертвовали) им, наричюще я (их) богы, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бесом... И осквернися кровьми земля Руска и холмо-тъ (сей)».

В «нотах» (примечаниях) Карамзин (1818: 82–83) привел и сведения Стрыйковского и сочинителя «Синопсиса», но отметил: «Не находя сих подробностей в Несторе, сомневаемся, включать ли их в Историю».

Итак, идол из дерева с серебряной головой и золотыми усами. Никаких золотых рогов, ушей и ноздрей, никаких драгоценных камней, железных ног. Гораздо проще.

В перспективе теперь можно было сравнить древнерусских кумиров с идолами западных славян, описанными в арабских

сообщениях и в сочинениях западных церковных авторов. Арабский путешественник X в. Ал-Масуди видел перед одним из славянских храмов идола, у которого голова была оправлена в золото, а конечности украшены разноцветными камнями — зелеными, красными, желтыми и белыми (Гаркави 1870: 140; 1872). Адам Бременский, автор XI в., сообщал (II, 18) об идоле Редигаста в храме Ретры, что тот был сделан из золота. Большей частью западнославянские боги имели усы, но не бороды или только небольшие бородки — подобно самим западным славянам.

Еще Глинке (1804: 6) было ясно, что люди создавали себе богов «естественно, по своему образу». По чьему же образу был создан идол Перуна? И вот оказалось, что обликом своим Перун очень напоминал князя Святослава, Владимирова отца, как его описывал современник. Византиец Лев Диакон видел Святослава на Дунае при заключении договора с императором Иоанном Цимисхием после опустошительной войны.

> «Святослав переезжал реку... и, сидя за веслом, греб наравне с прочими, без всякого различия. Видом он был таков: среднего роста... с густыми бровями, с голубыми глазами, с плоским носом, с бритой бородой и с густыми висящими на верхней губе волосами. Голова у него была совсем голая, но только на одной ее стороне висел локон волос, означавший знатность рода...» (Лев 1820: 97).

Бросается в глаза сходство наружности Святослава с обликом вольных запорожских казаков. Что ж, выходит, они через столетия восстановили и присвоили облик, который в древней Руси был привилегией знатных витязей. Именно этот облик имел Перун Владимира.

Отпали не только измышления об облике, но и равноправие подделок с подлинными свидетельствами древности. В начале XIX в. в Петербурге подвизался коллекционер Сулакадзев, не очень богатый, но тщеславный. Нехватку средств на покупку дорогих подлинников он компенсировал изготовлением подделок. В их числе были: рукопись якобы V–VI вв. «Перуна и Велеса вещания в Киевских каплицах жрецам Мовеславу, Древославу и прочим», рукопись якобы IV в. «Боянов гимн», «Оракул новгородский» (я называю только ныне напечатанные). Имена жрецов нигде более не фигурирующие, выдуманные, причем выдуманные плохо (можно себе представить язычников, почитающих какое-нибудь священное дерево, но не древесину вообще); тексты разных

веков Сулакадзев выписывал одним и тем же почерком и т. д. Этот прообраз «Велесовой книги» до сих пор популярен у разных дилетантов и ультра-патриотов, но поддельность его вполне доказана (Сперанский 1956), и никто из ученых его не признает.

В середине XIX в. с рядом полемических произведений выступили ранние славянофилы — К. С. Аксаков, братья И. В. и П. В. Киреевские, А. С. Хомяков. Вот уж кто, наверное, поднял на щит языческих богов? Ан нет, совсем наоборот. Пафос славянофилов состоял в мистическом противопоставлении Российских традиций Западному прогрессу, православия как истинного христианства рассудочному католичеству. А истинное христианство, которое искони, от природы присуще русскому народу, как-то не вяжется с предшествующим многобожием и идолопоклонством...

«Но, — восклицал Аксаков (1889: 297–298), — у Русских Славян мы ничего подобного не видим; не видим положительно ни жрецов, ни храмов, ни идолов, ни даже богов». А как же летописные свидетельства? Да, они говорят о богах и их кумирах, но установленных пришлыми князьями-варягами Игорем, Владимиром. Установленных тогда, когда Русью еще назывались варяги, а не славяне. «И так покланялись Перуну князь и дружина его; идолопоклонение это — была вера князя и дружины, перенесенная ими из стран Поморских, вероятно от тамошних славян». Ну, конечно, от славян, не от германцев же, северных викингов. «Норманскую теорию» славянофилы не признавали. Владимир «обновляет идол Перуна и ставит другие идолы ... Все это заморские гости...». Правда, у поморских славян Перуна нет, — ну, просто пока еще не нашли.

Аксакову вторит Хомяков (1904: 393): «Кажется, скорее можно предположить весьма древний заем, сделанный Славянами у своих соседей, чем туземность Перуна».

Из чужеземности богов следует у Аксакова (1889: 300–301) искомый вывод:

> «Народ легко отдал принятые им кумиры, и также легко принял христианство, — но после оно глубоко проникло в его душу и стало необходимым условием всего его существования... Когда вспоминаешь, как крестился Русский народ, невольно умиляешься душою. Русский народ крестился легко и без борьбы, как младенец (?! — А Путята, крестивший мечом новогородцев! А тройное изгнание епископов из Ростова! А киевляне, оплакивавшие Перуна! — Л. К.)... Русский народ, конечно, признавал невидимого высшего бога, не

определяя его и не зная... И так язычество Русского Славянина было самое чистое язычество... А другие славяне? Конечно, это должно быть и у других Славянских племен, но там от соседства с народами западными и грубыми, или от разных столкновений, событий истории, они не сохранили своей первой, чисто-языческой веры, вдались в многобожество и идолопоклонство».

Таким образом, девственная или младенческая чистота русского язычества в воззрениях славянофилов отвергала славянских богов, но не отменяла убеждение в том, что у славян была вера в одного, высшего бога.

Славянофилам был близок поэт А. К. Толстой, один из тех, кто стоял за псевдонимом Козьмы Пруткова. В 1868 г. он сочинил ехидную пародию на официозные историографические труды карамзинско-погодинского толка, превозносившие «призвание» варяжских монархов («земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет»); впрочем, задевал и западников, видевших в России лишь сферу воздействия Запада — «страну, которая колонизуется», по крылатой фразе С. М. Соловьева (1960: 647). Пародию Толстой (1984: 327–328) назвал «История государства Российского от Гостомысла до Тимашева» (А. В. Тимашев — начальник III отделения, т. е. охранки, в 1868 г. был назначен министром внутренних дел).

В поэме варяги, прибывшие наводить порядок на Руси и полные спеси, изъясняются на забавной смеси русского с немецким; на ней же составлен и текст от автора. Варяги сменяют друг друга на киевском престоле, а порядка все же нет как нет.

Когда ж вступил Владимир
На свой отцовский трон,
Da endigte für immer
Die alte Religion[1].

Он вдруг сказал народу:
«Ведь наши боги дрянь,
Пойдем креститься в воду!
И сделал нам Иордань.

«Перун уж очень гадок!
Когда его спихнем,
Увидите, порядок
Какой мы заведем!»

[1] *Нем:* Тут пришел конец/ старой религии.

Но порядок так и не появился. Не заводится порядок на Руси, хоть плачь. Русь ждала Тимашева — он пришел и мигом навел порядок.

Подобное непочтительное отношение к религии, власти и святыням трона, конечно. не могло быть пропущено цензурой, и поэма долго ходила по рукам в списках. В других поэмах Толстого князь Владимир кается в том, «что богом мне был то Перун, то Велес» («Песня о походе Владимира на Корсунь»), а очагом культа Перуна, в полном соответствии со взглядами славянофилов, оказывается западнославянское Поморье — там «Вкруг Перуновой божницы/ Хороводным ходят колом/ Дев поморских вереницы» («Боровой. Поморское сказанье»), хотя в Поморье обнаружено много славянских языческих богов, но не Перун, да и полякам Перун вроде бы неведом.

В сонме богов. Тем временем воспевание языческого единобожия славян — будь то поклонение Всевышнему или Перуну — разошлось с наукой.

С середины века господствовал уже другой настрой. Ученые «*сравнительной школы*» (*компаративисты*) уловили родство языков, а затем и мифологических систем индоевропейских народов. Даже имена богов оказались родственными. Вначале были попытки упрощенно решать эту проблему. Так, чех И. Й. Хануш в тяжеловесно-основательной монографии (Hanuš 1842) пытался по слабым сходствам узнать в славянском Триглаве индийского Тримурти, в Прабоге — Парабрахму, в Радегасте — Вишну и т. д. Но вскоре европейские и русские ученые занялись более серьезными сопоставлениями. Они нашли, что греческому Зевсу, отцу богов (Дзевс-питер) соответствуют индийский Дьяус-питар и италийский Диес-питер, *Дью-питер, Ю-питер, греческому Урану — индийский Варуна и т. д. Блеснула идея, что боги всех этих народов восходят к общему праиндоевропейскому пантеону. За близкими, но чуть видными славянскими богами встали туманные, но полнее очерченные боги далеких общеиндоевропейских и индийских предков. Не один бог, а целый пантеон.

Те компаративисты, которых интересовало происхождение мифов, видели в них аллегорическое изображение борьбы стихий — грозы и засухи, облаков и солнца, дня и ночи, зимы и лета. Поэтому их объединяют в *солярно-мифологическую школу*. Чтобы увязать все это в одну систему, требовалось изучение поверий и сказаний каждого народа.

К середине XIX в. благодаря публикации крупных фольклорных собраний И. П. Сахарова (хоть и подозреваемого в частичной фальсификации), И. М. Снигирева и И. И. Срезневского можно уже было привлечь к освещению русской мифологии устное творчество русского народа.

Очень робкой была попытка Д. О. Шеппинга, затемненная фантастическими толкованиями имен и поверхностными их увязками. В своей книге «Мифы славянского язычества» барон Шеппинг усматривал в эволюции божеств два пути: через поклонение самим явлениям природы и через поэтические аллегории, отводя славянам второй путь. На этом пути возникали антропоморфные божества, а их под конец воплощали в кумирах, идолах. «В то же время, — добавлял Шеппинг (1849: 1–2, 21), — невольно сознавая в душе своей их нелепость». И заключал: «Ясно, что при этих условиях вера Христова не только не могла найти у нас сопротивления, но явилась Славянину спасительным исходом их тревожного и недовольного состояния души, в которое низвергло его невежественное идолопоклонство».

Развивая ту же идею о поэтических аллегориях, великий подвижник А. Н. Афанасьев в своем труде (1865–1869) свел воедино огромное количество славянских поверий, поговорок и связей слов (в основном, значит, фольклорных источников) и на этой основе реконструировал славянскую мифологию по метеорологическим моделям мифологической компаративистики. В мифологическом пантеоне Афанасьева Перун стоит на первом месте, далеко затмевая остальных богов. Достаточно взглянуть на указатель к современному изданию сборника его статей — книге «Древо жизни» (Афанасьев 1983): перечислению упоминаний Перуна отведено 15 строк, тогда как упоминаниям других богов — по строчке, часто неполной.

Образ Перуна воссоздан по преданиям белорусов. Это высокий старик, черноволосый, с бородой, за что его зовут также Дедом. Борода золотая, но это по одиночному, неподтверждаемому и не очень надежному сообщению. Дед, по преданиям белорусов, охраняет золотые клады. В левой руке он носит колчан стрел, в правой — лук. Пущенная им с молнией стрела убивает людей и производит пожары. Да и в России в XIX в. еще повсеместно жило поверье о «громовой стреле». Они носят такое название как в России, так и по всей Европе (Афанасьев 1865, I: 247; Cartailhac 1877; Уваров 1881: 3–16; Mildenberger 1959: 83–86), а в Польше их название звучит как *kamnie piorunowe* (Mazurkiewicz 1988). Падая

2 Зак. 3231

из тучи, такая стрела уходит якобы глубоко в землю, а через семь лет (или три года) выходит на поверхность в виде кремневого наконечника (Афанасьев 1983: 78–79, 318). Археологи установили, что имеются в виду находки, которые являются действительно наконечниками стрел, но незапамятных времен — эпохи неолита, IV—II тыс. до н. э. Есть еще и каменные боевые топоры того же времени — эти называются у славян и у некоторых других народов «громовыми топорами» (в древности «топори громнии»), а в германских странах — «топорами Тора». У славян топор был явно символом Перуна (Филиповић 1953; Даркевич 1961).

Такой образ Перуна резко отличался от летописного. Правда, летописный зафиксирован более древними источниками, но можно ли отдавать ему предпочтение? Тот кумир простоял недолго: в 980 году Владимир его поставил, а уже в 988-м сверг. Среброглавый и златоусый идол был всего лишь воплощением идеалов княжеской верхушки, к тому же не вполне славянской. Ведь первые Рюриковичи были действительно варягами, то есть скандинавскими германцами, предками шведов и датчан. А тут образ глубинный, народный, проживший тысячелетие и, возможно, уходивший корнями на тысячелетия вглубь от Киева. Золотую бороду Афанасьев отмечает и у индийского бога-громовика Индры. Бородатым изображается у греков Зевс. Да и норманские боги, судя по их изображениям, были бородатыми. Усы и казачий «оселедец» (чуб) варяги, видимо, завели себе уже в южных походах.

Но Перуна теснили с центрального места в пантеоне. С ним у Шеппинга и Афанасьева конкурировал Род — неясный образ, выделенный из текстов поучений еще И. И. Срезневским. Шеппинг и Афанасьев считали Рода богом плодородия и производящих сил природы вообще, Афанасьев сопоставлял его с Зевсом и Посейдоном (Срезневский 1851, 1855; Шеппинг 1851; Афанасьев 1855: 132–134; 1869, III: 319–320, 368, 386–389).

По весьма скептическому замечанию нынешнего историка филологии А. Л. Топоркова (1997: 232), Афанасьев

> «не столько реконструировал древнюю мифологию, сколько завершал ее строительство, прерванное введением христианства. Создавая величественную картину славянских языческих верований, Афанасьев выступает не столько как исследователь, но и как сотворец, продолжатель мифологического процесса».

Это делал не один Афанасьев.

Через два десятилетия после выхода капитального труда Афанасьева фольклорист А. С. Фаминцын в своей монографии «Божества древних славян», усилив компаративистскую основу, попытался построить систему славянских языческих божеств, во всем подобную греко-римской, индийской и литовской. Дьяусу-питару, Диеспитеру (Юпитеру) и Зевсу соответствовал славянский бог Дый (из «Слова о полку Игореве»), но отцом богов был у Фаминцына Сварог, бог неба. Его сыновья — Сварожичи: Радегаст, Огонь (соответствие индийскому Агни) и Дажьбог — «царь-Солнце» — и т. д.

Для Перуна в этой системе вообще не нашлось места: восточнославянские песни (узкая специализация Фаминцына) о нем не говорят. Но этот автор подвел под его отсутствие теоретическую базу. К этому времени набирал силу диффузионизм, теория влияний. С точки зрения этого исследователя, ранние славяне, подобно прочим индоевропейским народам — предкам греков, италийцев, персов, — не имели идолов, а молились огню, рекам, деревьям. По его мнению, русские идолы, которых называет Нестор, появились под влиянием варягов — пригодилась идея славянофилов. Варягов Фаминцын вслед за славянофилами считал не скандинавами, а прибалтийскими славянами. В Прибалтике же бог грома очень почитался под именем Перкуна (лит. Перкунас, латыш. Перконс).

Согласно мнению этого фольклориста, Владимир незадолго до принятия христианства попытался навязать своим подданным чуждое им почитание кумиров, изображавших иноземные божества. «И в Киеве, и в Новгороде главнейшие идолы были воздвигнуты и ниспровергнуты в течение самого короткого периода времени, а поэтому поклонение им и не могло пустить в народе глубоких корней» (Фаминцын 1884: 122).

Что же, народный образ бородатого Перуна приходится считать крестьянской перерисовкой элегантного бритого и усатого Перуна — варяжского воина? Так или иначе, образ Перуна все же глубоко укоренился в русском народе. А. П. Щапов, публицист, примыкавший к сравнительной (или «мифологической») школе, в ряде статей 60-х гг. XIX в. показал, что слабое проявление языческих богов в сохранившихся остатках язычества — кажущееся: старые боги замещены в народном сознании христианскими святыми, например, Перун — Ильей-пророком: он ездит по небу на колеснице, гремит громом (Щапов 1906: 56–59, 60–63, 63–69).

Для мифологов-компаративистов многобожие составляло естественное первоначальное состояние первобытной религии. Лишь потом, как писал Афанасьев (1983: 25), «между богами устанавливается иерархический порядок; они делятся на высших и низших; самое общество их организуется по образцу человеческого, государственного союза, и во главе его становится верховный владыка с полною царственною властью». Возвышение этого верховного владыки и опускание остальных богов до уровня ангелов и демонов — путь к единобожию.

В рамках сравнительной мифологической школы формировалось и другое предположение — о дуализме славянского язычества, на манер зороастризма, т. е. о вере славян в вездесущую борьбу двух сил: добра и зла, в христианской трансформации — бога и сатаны. А. Гильфердинг (1855) трактовал в этом духе сообщение средневекового автора Гельмольда (1963: 129–30) о Чернобоге у западных славян (у них ведь были Чернобог и Белобог), а Афанасьев (1865, I: 93) и Фаминцын (1884: 141–142), находя Белобога, Белуна в топонимике восточных славян, распространяли эту концепцию на все славянство, хотя и не считали ее у славян определяющей. Только Н. Квашнин-Самарин в своем очень дилетантском «Очерке славянской мифологии» (1872) реконструировал всю систему славянской мифологии как повествование о борьбе двух начал и, опираясь на тождество в поздних легендах Господа с Белобогом, а Ильи с Перуном, объявлял Перуна сыном Белобога. Успеха его реконструкции не имели.

Очень четко убеждение эпохи выразил в одной из своих первых работ Н. И. Кареев, впоследствии известный передовой историк. В 1872 г. в статье «Главные антропоморфные боги славянского язычества» он отрицал и дуализм и монотеизм славянского язычества. Вот слова Кареева о монотеизме: «Монотеизм никогда не предшествовал и не мог предшествовать политеизму... Политеизм может сменять монотеизм (имеется в виду: по случайным обстоятельствам, например, из-за внешних влияний. — Л. К.), но выработаться из него не может». Славянское язычество Кареев рассматривал как «чистейший политеизм», по степени развития находящийся между ведическим и эллинским (Кареев 1872: III: 14; IV: 45–61).

В эту пору тезис об исходном монотеизме у языческих славян защищали уже только церковные писатели. Так, священник М. Никифоровский писал (1875: 8), что первоначально у славян

был монотеизм, лишь позже сменившийся политеизмом. Протоиерей И. Сырцов (1897: 1, 15) рассматривал этот переход славян от монотеизма к политеизму вполне в библейском духе: уклонились от Бога, лишились откровения. Крещение же Руси, с этой точки зрения, — всего лишь возвращение к истинной вере. «Как несимпатичный бог, Перун, несмотря на свое величие и славу при Владимире, скоро забылся в народе, превратившись в пророка Илью». Совсем как у Толстого: «Перун уж очень гадок!».

Кризис доверия. Не эти писатели были опасны для солярно-мифологической школы. Начиная с 60-х гг. XIX в. в России — время разночинной интеллигенции с ее скепсисом и реализмом. Например, И. И. Носович, белорусский Даль, писал (1870: 269), что не было такого божества как Купало, не было такого идола, это просто белорусское прозвание Иоанна Крестителя, и нет никаких свидетельств его обожествления. В 70–80-е гг. XIX в. передовые позиции в этнографической науке занял эволюционизм. Образы великих богов он выводил не из поэтических метафор, а из низшей демонологии, из веры в домовых, леших и т. п, в душу и духов. Таковы в России были работы Н. Ф. Сумцова. С эволюционизмом все больше конкурировал диффузионизм, искавший во всем влияния и заимствования.

Оба учения проявились в капитальных трудах влиятельного чешского ученого Любора Нидерле — четырехтомных «Славянских древностях» (1901–1924 гг.) и трехтомной «Жизни древних славян» (Niederle 1911–1925 гг.). В соответствии с эволюционистской концепцией Нидерле видел в мифологии два слоя — низший (демонологический) и высший (развитая система богов). По его мнению (1956: 269),

> «славяне как и в некоторых других областях культуры, так и главным образом в развитии религиозного мировоззрения сравнительно отстали и не дошли до столь развитой системы богов, какая была у родственных им народов, находившихся под большим влиянием религиозных центров Востока вследствие большой близости к ним».

Зарубежным влиянием объяснял Нидерле первенство балтийских славян в мифологии (1956: 275):

> «Только один круг, а именно балтийский, создал ряд действительно славянских богов, создал и храмы, и касту жрецов. Все

это, очевидно, произошло под влиянием заморской германской культуры, которая в скандинавских землях и в вопросах религии была на более высокой ступени развития...».

Но Перуна он считал «не германским Тором, а местным славянским богом», которого варяги соединили с тем.

Очень схоже с Нидерле смотрел на славянское язычество влиятельный русский филолог А. Н. Веселовский. Он считал, что жрецов как сословия на Руси не было, а был только «низший ярус» жречества — волхвы и кудесники. «Благодаря этому отсутствию жреческого сословия у нас и не развился определенный культ: все осталось в эмбриональном виде; были скорее зародыши мифологии, но не сама мифология» (Веселовский 1882: 28).

Обоим исследователям как-то не приходила в голову возможность того, что это может отражать не столько реалии прошлого, сколько состояние источников — освещенность западных территорий письменными источниками своими и соседних народов при бесписьменности восточных славян дохристианского времени. Несмотря на этот недосмотр формирование религии в трактовке Нидерле, Веселовского и их сторонников выглядело более убедительным, чем у их предшественников. Эволюционисты и диффузионисты тоже были компаративистами, но цели их сравнительных исследований были другими. Одни искали повсюду аналогии, чтобы реконструировать синхронную эволюцию, другие — чтобы установить источники заимствований. Для того и другого нужно было знать очень много фактов, много конкретных деталей. Гипотетические построения солярно-мифологической школы быстро дискредитировались.

Симптомом ее кризиса были выступления скептиков, отказывавшихся доверять гипотезам и сетовавших на нехватку фактов. «Что мы знаем о личных божествах славян» — назвал свою статью 1885 г. А. Кирпичников. О многих богах сообщения поздние, сомнительные, о других неизвестно ничего, кроме имени. «Строго говоря, — заключил он свою статью, — из всех богов русских непоколебимо может вынести критику только один Перун...» (Кирпичников 1885: 65).

Схожую направленность имели труды иностранных ученых — серба В. Ягича, чеха Х. Махала, француза Луи Леже (Jagić 1883; Máchal 1892; Leger 1901). В книге «Славянская мифология», вышедшей в Париже в 1901 г. (хотя первые варианты появились уже

в 80-е гг.) и переведенной на русский в 1906, Леже писал, что из книги Фаминцына сохраняет значение менее десятка страниц.

> «Нет основания надеяться, — констатировал он, — чтобы для славян у нас когда-либо появились произведения, аналогичные с теми, предметом которых в нашем столетии послужила мифология индусов, греков, латинян, кельтов или германцев. Материалы слишком редки, и нет никакой возможности заменить тексты и памятники гипотезами... Я умышленно умалчивал о всех теориях, всех системах; я пренебрегаю, как бы заманчивы они ни были, всеми аналогиями с мифологией восточных народов, классического или германского мира» (Леже 1908: IV, XIII).

На этой унылой ноте заканчивается XIX век и начинается XX.

Первое поколение ученых XX в. отвергло этот бессильный скептицизм. Оценивая книги своих предшественников, Е. В. Аничков отмечает (1914: 11), что в них

> «преобладает взгляд, который можно было бы сформулировать следующим образом: к сожалению, мы ничего не знаем о славянском язычестве; вот данные, на основании которых были высказаны некоторые предположения; большинство из них оказались в значительной степени увлечениями мифологов, но за неимением лучшего, можно сохранить наиболее правдоподобные; вот новые данные, подтверждающие эти старые теории, вот другие, которые как будто противоречат им». У этих «исследователей нет даже призыва к исследованию».

Аничков признает, что как реакция на претенциозные и размашистые построения мифологов «скептицизм был неизбежен». Но скептицизм неплодотворен — он только отрицает, не предлагая ничего взамен. В своей книге «Язычество и Древняя Русь» (1914) Аничков противопоставляет ему как принцип критицизм, проверку и уточнение источников.

> «Критицизм ограничивает выводы, но не стесняет их. Он лишь требует определенной заранее признанной методологически правильной проверки. Скептицизм — иначе. Он сомневается вообще. Он не уверен ни в принципах, ни в данных... Скептицизм по самой сути дела консервативен. Он так же мало отрицает, как и признает» (Аничков 1914: 9).

Все же в трудах начала XX в. — Е. В. Аничкова (1914), Н. М. Гальковского (1913–1916), В. Мансикки (Mansikka 1922) — чувствовалось стремление не слишком удаляться от сообщений очевидцев и полагаться больше всего на поучения православных вероучителей,

на их выступления против пережитков язычества — уж эти-то борцы за чистоту веры, надо полагать, знали своего врага (Аничков 1914: 6–7). Конечно, использовать эти поучения можно было, лишь предварительно подвергнув их тщательной проверке и продумав обстоятельства их возникновения. Благо, к этому времени текстологическая методика, развитая академиком А. А. Шахматовым (1897, 1908), облегчила задачу критики этих средневековых текстов. Но, опираясь на филиппики православных идеологов, исследователи невольно в чем-то усваивали и взгляд своих источников на славянское язычество — как на нечто грубое, примитивное и низкое.

Так, киевский историк М. Грушевский (1911, I: 378) утверждал: «Русско-славянская мифология вообще была бледна, неясна не из-за бедности известий о ней, но и вследствие ее собственной слабости. Судя по всему, славянское племя не имело особенной склонности к религиозному творчеству».

Аничков, критикуя безоглядный романтизм солярно-мифологической школы, писал более красочно:

> «Мифологам хотелось бы расцветить и разукрасить грубый варварский мир в языческую пору. Национальная гордость влекла представить его в роскоши искусства и возвышенного миропонимания, а его поэзию и его культ сделать достойным любования. Но скорбно читать у арабских и греческих писателей отзывы о грубости и грязи наших варварских предков... Особенно грубо было язычество Руси, жалки ее боги, грубы культ и нравы. Не поэтически смотрела Русь на природу, и не воссоздавало воображение никакой широкозадуманной религиозной метафизики» (Аничков 1914: XXXVI).

Аничков отрицает четкое распределение функций среди языческих богов, логику в их системе, да и само наличие системы.

> «Ни у каких памятников нельзя вывести заключение, что боги Владимира представляли из себя какую-либо *систему* воззрения народного на природу, и решительно ничто не роднит их ни с каким богом германских или греко-италийских народностей, кроме очень поздних и мало достоверных мудрствований книжников» (Аничков 1914: 344).

Для язычества Европы, считает Аничков, в момент столкновения с христианством везде было характерно многобожие, и чем глубже в прошлое, тем дальше от однобожия. Множество мелких богов, домашних, племенных и городских было у славян. Летописец говорит, что при крещении Руси «Владимир ... повеле кумиры

испровреци, овы исещи, а другы огневи предати» (Шахматов 1908: 564, 11–13; Аничков 1914: 345) — значит, их было много. Одни были каменные (этих иссекли), а другие — деревянные (их предали огню). Еще раньше Олег «принесе жертвы многи, умилостивляя богов своих нечистых» (это цитата из несохранившейся летописи, пересказанной у Татищева под 912 г. — Аничков 1914: 345). Развитие шло от семейных и домашних божков к племенным и торговым. Когда выделяются более влиятельные боги, остальных подчиняют им, делают членами семьи главного бога. «Возникает Олимп» (Аничков 1914: 359), а с тем — и мифы. На Руси этот этап только-только начинался — и был прерван христианством.

По Аничкову, перед крещением Русь кишела божками, но это были мелкие божества, еще не успевшие стать широко почитаемыми. А как же Перун, Волос, Сварог, Хорс и т. д.? Да, они несут многие признаки великой славы и широкого почитания, но местные ли это боги? Свои ли для славян? Аничков был учеником Веселовского, мэтра российских диффузионистов.

В 1901 г. польский исследователь Ст. Ружнецкий выступил со статьей «Перун и Тор» (подзаголовок: «К вопросу о критике источников русской мифологии»). Он доказывал, что Перун — это славянская копия норманского Тора (Różniecki 1901). Это было дальнейшим развитием идеи славянофилов о чужеродности восточнославянских богов, об их связи с варягами, только варяги уже трактовались не как западные славяне, а более реалистично — как норманны, скандинавские германцы. В основу Ружнецкий положил договоры первых летописных киевских князей-рюриковичей — Олега, Игоря и Святослава — с византийцами. Скрепляя клятвой договор с Олегом в начале X в., византийские императоры-соправители Леон и Александр «целовавшие сами крест, а Олга водившие на роту (клятву), и мужи его по Русскому закону кляшася оружем своим, и Перуном, богом своим, и Волосом, скотьем богом...». Игорь в 945 г. «призва ... слы (послов) и приде на холм, где стояше Перун, и покладоша оружье свое, и щиты и золото, и ходи Игорь роте и люди его, елико поганых Руси; а хрестеяную русь водиша роте в цьркви святаго Ильи...». И клялись: если нарушат договор, то крещеные «да примут месть от бога вседержителя», а «елико их есть не хрещено, да не имут помощи ни от бога ни от Перуна, да не ущитятся щиты своими, и да посечены будут мечи своими...». Клятва совершалась так: «А русь полагают щиты своя и мече свое наги, обруче свое и оружья, да кленутся

о всем...». Ту же клятву Перуном приносил и Святослав: если нарушим договор, «своим оружьем да иссечены будем» (ПВЛ 1950: 25, 39, 35, 38, 52).

Клятва своим оружием, при которой обнаженное оружие слагают наземь, хорошо известна у древних германцев. Первые князья-рюриковичи были по происхождению варягами, т. е. норманнами, скандинавскими германцами. «Русский закон» был тогда еще варяжским правом, стало быть русская рота была норманской клятвой. Знатные «слы» носили в значительной части норманские имена: Карлы, Инегелд, Фарлоф, Рулав, Руала, Фрелав, Свен, Улеб и др. Кем же был бог, которым клялись эти люди? Перун — негерманское имя, но бог-громовик был и у германцев. Это — Тор, или в скандинавском произношении Тур. Варяги чтили этого бога и на Днепре. В XI в. летопись поминает недалеко от веча Турову божницу — очевидно, церковь какого-то святого на месте Турова капища. Тор у германцев был покровителем собраний — тингов. Значит, Перун есть просто славянское название этого германского бога — по славянскому слову, обозначающему громовую стрелу. Ружнецкий допускал и наличие старого славянского бога с таким именем, но сильно изменившегося под влиянием немецкого громовника.

Тора германцы представляли себе рыжебородым (вспомним золотую бороду белорусского Перуна!); он побивал врагов чудесным молотом Мьелнир (еще Хомяков сравнивал со славянским словом «молния»).

Правда, Тор у германцев был не главным богом, а стоял на втором месте (главным был Один, или Вотан), но у Адама Бременского, средневекового автора, рассказано о храме в Швеции, в Уппсале, где идол Тора стоял между идолами Одина и Фрейра и считался главным.

С критикой выводов Ружнецкого выступил К. Ф. Тиандер. Он заметил, что в славянские земли двигались не простые шведские крестьяне, но викинги, а они чтили Одина, Тор же в Скандинавии был более популярен у простолюдинов (Тиандер 1902). Добавим: золотую бороду Тора мы находим как раз у народного Перуна (если вообще сведения об этом надежны), а идол, поставленный в Киеве князем Владимиром, был безбородым и имел лишь усы. С позиций гипотезы о норманском происхождении Перуна (или его переоформлении) трудно объяснить наличие Перуна (и в тех же функциях) у южных и (меньше) западных славян — болгар, словаков.

Последние зовут его чаще Паромом и — как белорусы — часто поминают, когда бранятся (Kollár 1953: 715): *Kde tam ides do Paroma*? *Kde si bol u Paroma*? *Na kiho Paroma gest tito*? (Куда к Парому ты пошел? Где ты у Парома был? На кой Паром это сдалось?). И поговорка: *za boha Paroma* (во времена бога Парома) (Kollár 1953: 41). Buoh Parom za oblakami гневается, когда неуважительно обходятся с хлебом (Kollár 1953: 40). Употребляют там и имя Перун, видимо, более древнее. Словацкий ученый XIX в. Ян Коллар замечает:

> «Странное дело, что один из наидревнейших и давно исчезнувших славянских богов в устах словаков еще по нынешний день живет так, как если бы в каждом городе страны, в каждой сельской местности, на каждом холме имел алтарь, а в каждом доме — жреца. Нет дня, часа, даже минуты, когда бы между словаками не слышалось «Перун, Перон, Паром» (Kollár 1953: 715).

Но идея Ружнецкого уже обрела крылья. Ф. Корш в статье «Владимировы боги», вышедшей в 1909 г. (Корш 1909), прямо заявил, что все имена этих богов не славянские: Перун — иллирийское (у албанцев есть Перынди — по Коршу, из Perun deus, т. е. Перун-бог), Сварог — индийское (инд. «сварга» — небо), Хорс — иранское (солнце), Стрибог и Дажьбог — тоже иранские, поскольку само слово «бог» заимствовано из иранского, где «бага» — доля, рок, божество. Иранские заимствования — по-видимому, наследие скифо-сарматского населения, поскольку язык скифов и сарматов принадлежит к числу иранских и близок осетинскому. Имя «скотьего бога» Волоса Корш связал с новогреч. «влахос» (петух) и славянским названием румын «волохи» и т. д.

Эту концепцию и подхватил Аничков, только чуть видоизменил истоки образов: Хорса вывел от торков, Мокошь — от мокши, финно-угорского племени (часть мордвы). С помощью этой концепции Аничков объяснил первую религиозную реформу князя Владимира, проведенную за 8 лет до крещения Руси. Зачем нужно было устанавливать в Киеве и Новгороде статуи Перуна, если все это были старые славянские боги? Непонятно. А вот если это были неславянские боги, тогда все приобретает смысл. Владимир уже до обращения к мировым религиям — иудаизму, христианству и мусульманству (знаменитый летописный выбор веры), — искал на стороне возможности обрести свой государственный пантеон, способный поддержать его власть и противостоять доморощенной

религии, бывшей в руках волхвов и слишком связанной с традициями первобытных вольностей. Князь в первую голову использовал родовой культ Рюриковичей, возможно, привезенный из Скандинавии, вынес его из княжеского дома, поставил кумир Перуна «вне двора теремного» и обязал всех подданных поклоняться этому богу. А вокруг него поставил кумиры окрестных племен, подчеркивая этим свои колонизационные притязания и идею политического объединения земель вокруг Киева.

«На примере Перуна... можно представить себе, — заключил Аничков (1914: 359), — как возвышается дружинно-княжеский бог и как приобретает широкое государственное значение». Одного лишь не сумел объяснить Аничков: как за каких-то 8 лет, прошедших со времени внедрения культа Перуна в Киеве и Новгороде до свержения кумиров тут и там, культ этого чужого бога успел так глубоко внедриться в быт народа, что еще и тысячу лет спустя улавливается, да еще не в Киеве или Новгороде, а в Белоруссии. Странно...

Но и в книге Е. Г. Кагарова «Религия древних славян» (1918) повторяются мысли Аничкова. «Славянский Олимп беден», — пишет Кагаров (1918: 3). — Высшие боги немногочисленны и не имеют славянских корней, а вот низшая демонология — своя и богатая: «русалки, лешие, домовые, водяные, упыри, волкодлаки, кикиморы...»

Таким образом, «критицизм» хотя и обогатил русскую науку о мифологии хорошо препарированными источниками, в выводах недалеко ушел от скептицизма. Российская наука пришла ко времени революции с обширным багажом критически разработанных источников и с весьма нигилистическим взглядом на летописных языческих богов — взглядом, не согласуемым с наличием этих богов (Перуна, Велеса, Сварога, Дажьбога) у других славян. Критицизм рубежа веков, в сущности, означал расчистку места для концепций миграционизма (у Ружнецкого) и диффузионизма, или «теории влияний» (у Корша и Аничкова). Слабость этих концепций происходила от тенденции возвести частное явление во всеобщее объяснение любых явлений.

Новое почитание. А русская поэзия тем временем освоила новый образ Перуна — далекий от летописного и основанный на совмещении германских черт с народными представлениями.

Поражение России в войне с Японией и последовавшее затем подавление Первой русской революции вызвало среди русских либералов духовный кризис. Подогретые войной националистиче-

ские настроения и надежды рушились, преимущества православной идеи оказались под вопросом, многие вообще разочаровались в идеалах христианства. Молодежь поразило безверие. Литература ударилась в эскапизм, бегство от унылой действительности. В этих условиях молодые интеллектуалы вели поиски экзотических кумиров, способных открыть им пути к освобождению личности, к снятию мучительной напряженности, к телесным наслаждениям. Они обратились к языческим божествам — античным, а затем и национальным, славянским, жаждали экстатической и нецерковной религиозности. Вот когда Перун был поднят на щит!

Молодой поэт С. Городецкий выступил в 1906–1907 гг. со сборниками «Ярь» и «Перун», которые произвели огромное впечатление на всех символистов, включая Брюсова и Блока. В этих сборниках Перун — основной образ. Стихи по стилистике, по слогу напоминают заклинания или заговоры.

На Поруновом холму
Во дворце и в терему
Собираются на бой.
Прощай, прощай
Перун, Перун,
Оборони.
Рудой Перун,
Охорони.

«Рудой Перун» в стихах Городецкого — «в алой рубахе», с копьем, с литым щитом, он мчится «стрелой золоченой». «Бог Перун владеет миром, /Ясен, грозен и могуч...» (Городецкий 1974: 89, 91, 93–94). Кроме него у Городецкого действуют и другие фигуры славянского пантеона — Сварог, Стрибог, Ярило.

Молодой Ник. Асеев, увлекавшийся тогда славянскими древностями, в разных стихотворениях 1916 г. обращался к образу Перуна. В одном из них каждая строфа оканчивается словами «золотой бородою»:

Те светлые ночи
Прославляти струнам,
Что сборят дороги
с великим Перуном –
золотой бородою!

Войну с Германией Асеев тогда символизировал так:

Бьются Перун и Один
В прасини захрипев.

И взывал к Перуну:

Перуне, Перуне,
Перуне могучий
Пусти наши стрелы
За черные тучи...
(Асеев 1963: 87, 89)

Так общими усилиями науки и поэзии было осуществлено знакомство общества с Перуном. Образ его приблизился, но оставался расплывчатым, смутным и статичным. Бог проявлял качества и выполнял функции, но не имел биографии — с событиями и поступками. Повествования о нем были бессюжетны. То есть в наших знаниях о Перуне религия была, мифологии не было.

Зарубежные исследования. Прежде чем перейти к изложению советского периода в изучении язычества, нужно хотя бы вкратце рассмотреть основные события в зарубежной науке о нем. Если веком раньше, до времени Первой мировой войны, лидировали в создании капитальных обобщающих трудов о славянском язычестве чешские ученые (Шафарик и Нидерле, о котором уже говорилось), то в XX в. лидерство переняли польские ученые, прежде всего Брюкнер и Ловмяньский.

Александр Брюкнер изучал языческую религию Литвы, Польши и всего славянского мира. В своих трудах — «Древняя Литва. Люди и боги», 1904/1985, «Славянская мифология», 1918, «Польская мифология», 1924 (Brückner 1904/1985; 1918; 1924) — он излагал факты на основе сугубо критического подхода, с большим скептицизмом относясь ко многим фигурам славянского пантеона (например, к Ладу, Лялю, Дзидзелю), представленным у средневековых авторов. В этом он был схож с русскими учеными конца XIX в. Из сферы религии он больше доверял тем явлениям, которые лучше сохранились и лучше представлены в живом этнографическом наблюдении — домашним богам, культам земли, воды, растений и животных, аграрной обрядности. Те, которые христианством радикально вытеснены, — это для него сфера гаданий.

Скептицизм Брюкнера продолжил Станислав Урбаньчик, автор «Религии языческих славян» (Urbańczyk 1947), назвавший в 1968 г. исследования по славянскому язычеству «историей разочарований» (Szafrański 1987: 423). Свой труд 1947 г. он объединил с более поздними работами (1962 г. — о верованиях славян и

1968 г. — о реконструкции язычества) в новом издании «Древние славяне. Вера и культ» (Urbańczyk 1991).

Капитальный труд Хенрика Ловмяньского «Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.)» появился в 1979 году. Ловмяньский также обладает огромной эрудицией и весьма внимателен к критике источников, однако у него есть склонность, которая навеяна не столько наличными фактами, сколько, мне кажется, большим весом католицизма в Польше. Тенденция эта сводится к стремлению увидеть в славянском язычестве монотеизм. Подобный взгляд на мифологию вообще характерен для широкого круга близких к католической религии мыслителей. Для них единобожие — естественное состояние человека, начало религиозного сознания. А языческий политеизм — всего лишь отклонение от изначального верного понимания Бога.

Концепция Ловмяньского не столь примитивна. В его представлении политеизм, который он понимает как систему антропоморфных божеств, появляется только с развитием государства. Перед тем у славян был единый бог неба, а если называются разные имена богов, то это лишь его ипостаси, его разные функции. Еще раньше была *полидоксия* — почитание стихий и поклонение им. Таким образом, догосударственный, раннеславянский Перун у Ловмяньского — не просто главный бог, а единственный бог славян, являющийся в разных лицах — Сварога, Стрибога и т. д. В праиндоевропейском прошлом богов вообще не было.

Эта концепция наталкивается на сопротивление материала. Раннеславянские боги (по крайней мере, Перун, Волос и Макошь) слишком наглядно раздельны, слишком различны, а идея об их единосущности слишком сложна для долитературного и дофилософского сознания и явно навеяна христианской Троицей (бог един в трех лицах). Языческое сознание в мысли о всеведении и сверхъестественных способностях бога не шло дальше его изображения многоликим и многоголовым. Но других богов с ним не отождествляло. Однако за пределами этой концепции, понуждающей исследователя к натяжкам, Ловмяньский чрезвычайно глубоко и мастерски анализирует разнообразный материал.

Концепцию Ловмяньского приняли Влодзимеж Шафраньский, автор «Праистории религии на польских землях» (Szafrański 1987), и Лешек Мошиньский (Moszyński 1992), который больше основывается на языкознании. Единым богом славян, выступающим под разными именами (Святовид, Радогаст и др.), он считает

на западе — Сварога, на востоке — Перуна. Даждьбог, по его мнению, — просто славянское приветствие, принятое иностранными миссионерами за имя бога (Moszyński 1993). Он весьма скептически относится к возможностям реконструкции системы языческих верований (Moszyński 1995).

Александр Гейштор в своей «Мифологии славян» (Gieysztor 1982) несколько отходит от этой схемы: он так уверовал в концепцию индоевропейской мифологии Ж. Дюмезиля, что постарался распределить славянских богов по трем функциям дюмезилевской схемы. Согласно ей достаточно триады богов, но в реальном материале богов больше, и Гейштор сближается с Ловмяньским, приходя к выводу о том, что некоторые боги выступают как ипостаси Перуна. Так Сварог оказывается кузнечной эпифанией Перуна. Архаичного бога-отца, бога неба (Диауса, у славян Дива) Перун просто вытесняет. Дюмезилевской позиции придерживается и словенский исследователь А. Плетерский в своей статье, напечатанной в польском журнале «Святовит», но он добавляет, что объединение этих трех функций в одном божестве подготовило славян-язычников к восприятию христианской Троицы. Статья его называется «Концепция Троицы в славянской идеологической системе и славянская система измерений пространства» (Pleterski 1995).

Остается еще вкратце очертить исследования в Болгарии и Югославии.

В Болгарии классическими считаются труды М. Арнаудова «Болгарские народные праздники» (1943, переиздан в 1946) и двухтомник «Исследования по болгарским обрядам и легендам» (1971—1972). Из других мне известны «Этнография Болгарии» Христо Вакарелского (1974, втор. изд. 1977), «Болгарская народная мифология» И. Георгиевой (1983, втор. изд. 1993) и «Народная вера и народные религиозные обычаи» Д. Маринова (1994). Ближе к нашей теме «Пантеон древних славян и их мифология» И. Г. Панчовского (1993) и «Древнеболгарское язычество» А. М. Калоянова (2000). Для анализа Перуна наиболее интересны частные болгарские разработки образа Германа, кукерских и русальских обрядов.

В Югославии переиздана книга столетней давности Натко Нодило «Древняя вера Сербии и Хорватии» (Nodilo 1981). Позже классические обобщения создавали Миленко Филипович и Веселин Чайканович. Филипович отмечал общность сербских богов (Перун, Ярило) с русскими (Filipović 1982 и др.). До конца 1920-х гг. Чайканович считал главными богами древних сербов супружескую

пару Перуна и Бабу, а затем написал большой труд «О верховном боге в древней сербской религии» (Чајкановић 1941/1996), где признал Дабога высшим богом древнего сербского пантеона. Более поздние сводки — книги Франьо Ледича «Мифология славян» (Ledić 1969), П. Влаховича «Обычаи, верования и суеверия народа Югославии» (Vlahović 1972), «Древняя славянская религия в свете новейших балкановедческих исследований» С. Кулишича (Kulišiћ 1979), «Мифическая основа сербских преданий» С. Зечевича (Зечевић 1981) и «Славянская мифология» С. Васильева (Васильев 1986). Неоднократно переиздававшиеся исследования Сретена Петровича завершились пятитомником «Сербская мифология» (2000).

2. СОВЕТСКИЙ ПЕРУН

Язычество в потоке советской политики. Очень важной для начала XX в. в изучении языческой религии в России была методологическая переориентировка — перенос центра исследовательских интересов с истории на этнографию и археологию. Это четко выразил перед самой революцией известный русский этнограф Д. К. Зеленин. В 1916 г. он провозгласил ретроспективный метод — двигаться не от толкований смутных летописных известий, а от современной этнографической реальности к историческим реконструкциям (Зеленин 1916/1995: 37–38).

При таком методологическом подходе, однако, низшая демонология, по Нидерле, основная для славян, имела все шансы оказаться единственной, потому что именно она сохранялась, избегая уничтожения: искоренительный натиск христианской религии был направлен не на нее, а на основных языческих богов.

Материалы археологии в методологическом плане, как и письменные источники, требовали прямо противоположного подхода, но зато лучше, чем письменные источники, были сочетаемы с этнографическими данными — через обрядность.

Однако в советский период применение этих новых методических принципов первое время шло слабо.

После Второй русской революции и Октябрьского переворота изучение славянского язычества в России надолго застопорилось. Воинствующий атеизм ориентировал советских историков, этнографов и философов на критическое изучение религии вообще и современных религий в частности — христианства, ислама,

иудаизма. Пищу для разоблачительной пропаганды давала история православной церкви и ее практика, язычество же в этом смысле смотрелось бесперспективным.

Пожалуй, единственным аспектом, притягательным для советских ученых в это время, была возможность использовать примеры из славянского язычества для иллюстрации агрессивности христианской церкви (как она расправлялась с религиозным инакомыслием и вольностями первобытного демократизма) и еще больше — для подтверждения справедливости эволюционистской и материалистической теории происхождения религии вообще. Специального значения именно славянские древности здесь не имели, это был просто обычный материал для разработки и демонстрации общих положений.

Когда в 30-е гг. ленинградский ученый А. И. Никифоров исследовал языческую религию древних славян, его большой труд так и остался неоконченным и ненапечатанным. Он хранится как рукопись в архиве Пушкинского Дома в Петербурге. В этом труде Никифоров доказывал, что в основе русских народных праздников и обрядовой поэзии лежит не простое обожествление метеорологических явлений, не культ солнца и прочих стихий и не копирование иноземных религий, а система национальных русских божеств с многообразными функциями, не менее развитая, чем системы германская, индийская или античные. Никифоров, несомненно, прав, считая главных летописных богов собственными богами славян. Ведь когда свергаемого идола Перуна при крещении Руси тащили к Днепру, «плакахуся невернии людье», а когда его низвергли в Днепр и он плыл по реке, жители, стоявшие по берегам, по сообщению, правда, поздних источников (второй половины XVII в.) — «Синопсиса» Иннокентия Гизеля и Хроники Софоновича (Голубев 1913), — кричали ему: «Выдыбай, наш господ(ар)у боже, выдыбай!» (в «Синопсисе» растолковано: «си есть выплыви»)[1]. По Иоакимовской летописи,

> «в Новегороде людие, уведавше, еже Добрыня идет крестити я (их), учиниша вече и закляшася ви не пустити во град и не дати идолом опровергнути. И егда приидохом, они, разметавше мост великий,

[1] Хроника Софоновича: «О знищеню божниц в Киеве от Владимира, о крещении русском и о постановлении церквей» — 2 списка в Древлехранилище Гос. Нац. Библиотеки в Санкт-Петербурге; цитируется в 3-м изд. Синопсиса.

изыдоша со оружием... Тогда тысяцкий новгородский Угоняй, ездя всюду, вопил: «Лучше нам помрети, неже боги наша дати на поругание». Народ же оноя страны, рассвирепев, дом Добрыни разориша, имение разграбиша, жену и неких его сродник избиша».

Это, конечно, не было бы так, если бы культы Перуна и других богов были недавними и искусственно насажденными.

Академик Н. С. Державин (1929, 1932), изучавший культ Перуна у южных славян, рассматривал славянское язычество в том же ключе, но считал, что на посту верховного бога Перуну предшествовал бог неба и небесного огня Сварог. Это его детьми, Сварожичами, именуются другие боги — Даждьбог, Огонь, у западных славян — Радегаст. Державин считал, что Прокопий именно Сварога подразумевал, говоря о верховном боге славян. А в Киевской Руси Сварог уже утратил верховенство и в пантеон Владимира даже вовсе не вошел.

Четыре концепции. Лишь незадолго до Великой Отечественной войны и особенно после нее внимание к язычеству возобновилось. Это было связано с поощрением чувств национального достоинства и гордости в условиях нарастающей нацистской агрессии и прямой военной угрозы, реализовавшейся в тяжелейшей войне.

А. ***Возвеличивающая концепция.*** В 1949 г. акад. Б. Д. Греков, глава советских историков, в новом издании своего труда «Киевская Русь» рассматривал и «языческие верования наших предков, особенно интересные тем, что это продукт собственного творчества народов Киевского государства и прежде всего народа русского» (Греков 1949: 382). Обратите внимание на порядок слов: не «русского народа», а «народа русского». Этот порядок, употребляемый больше в поэтическом языке, требует особой итонации — эмоционального произношения, с придыханием. В указании на «продукт собственного творчества» содержится намек на то, что христианская религия, православие — результат заимствования от греков, а через них от евреев, продуктом собственного творчества не является. Сближение с церковью началось только во время войны, а перед войной годилось все, что служит к принижению церкви.

Греков многое заимствовал из концепции Аничкова — и то, что первоначально Перун был только киевским и дружинным богом, и то, что Владимир навязал его всему народу, и то, что вокруг него объединил нерусских богов — Хорса от народов Востока (ср. с названием Хорезма и Хорасана), Симаргла тоже

(среднеазиатский Симург, Сэнмурв), Мокошь — от субстратных финских племен. Но если Аничков сюда и Перуна относил, а чисто славянскую религию считал неразвитой, примитивной, то Греков констатировал иное: «Перед нами уже достаточно развитая религия». По наблюдениям Грекова, даже в VI в. византиец Прокопий, «который не мог, конечно, сочувственно отнестись к языческой религии, в данном случае ее не осмеял и не охулил» (Греков 1949: 380). Аргумент наивный (Прокопий и не ставил перед собой богословских задач), но не так уж абсурдна сама идея развитости славянского язычества, то есть того, что скудость объясняется не исконной бедностью, а лишь старательным истреблением язычества христианскими церковниками.

А коль скоро славянская языческая религия оказывается развитой, то, по представлениям советских ученых, во многом продолжавших придерживаться эволюционной школы, надо уловить и показать это развитие, эту эволюцию от простейших зачатков. Свидетельство реальности этой эволюции Греков вычитал у древнерусского книжника — в «Слове об идолах» конца XIII — начала XIV в. Этот книжник писал о славянах: «и ти начаша требы класти Роду и Рожаницам преже Перуна, бога их, а преже того клали требу упирем и берегинем». В этом высказывании академик усмотрел периодизацию язычества: сначала почитали «клали требы» (приносили жертвы) упырям (вампирам) и берегиням (русалкам), почитали бога Рода и Рожаниц, а потом, с переходом к классовому обществу, стали молиться Перуну (откуда он появился, Греков оставляет неясным).

Об этой периодизации белорусский автор Л. Т. Мирончиков (1969: 465) высказался так: «Нет оснований сомневаться в правильности двухэтапного деления восточнославянского язычества. Относительно же культа Рода и Рожаниц представляется возможным сделать уточнение, позволяющее относить его не к первому, а ко второму этапу в эволюции восточнославянского язычества». Далее этот историк предложил трехчастное деление: сначала упыри и берегини, потом Род и Рожаницы и лишь на третьем этапе Перун и другие боги Владимирова пантеона. Рожаниц он считает женами Рода.

С методической точки зрения построение академика Грекова (как и его последователя) отдает странной наивностью. Он с полным доверием отнесся к периодизации древнерусского церковного книжника, преклонившись перед авторитетом древности и

совершенно не задумываясь о том, откуда этот средневековый автор мог узнать факты, необходимые для такой периодизации, да и мог ли вообще узнать их — во времена, когда самая память о языческих богах и культах беспощадно истреблялась. Этот церковник знал, конечно, что в народе тайно бытует почитание названых им демонов, но кто из них за кем внедрялся в быт, какие вековые этапы проходила языческая религия, он знать попросту не мог. Скорее всего он просто расположил языческие образы в ряд по степени их приближенности к христианскому богу: сначала низшие духи (упыри и берегини), потом демоны среднего разряда или второстепенные боги (Род и Рожаницы) и, наконец, Перун, верховный бог. Действительная эволюция религии так идти могла, но шла ли? Это остается, по крайней мере, недоказанным.

Концепцию ведущего специалиста по истории Руси Грекова, изложенную тем всего на нескольких страницах, развернул в эпически грандиозное полотно археолог академик Б. А. Рыбаков, глава советской археологии (1962б, 1963б, 1967, 1968, 1981, 1987 и др.).

Рыбаков, взмывший к верховенству в археологии (а одно время — и в истории) на волне военного и послевоенного сталинского национализма, должен был считаться с тем, что отношение к церкви резко изменилось. В годы военных поражений пришлось привлечь и церковь к задаче сплочения общества, церковь ожила, а Сталин оценил дополнительные возможности своего возвеличения и упрочения своей власти, предоставляемые церковью, а также обеспеченные православием возможности национального самосознания и обособления от Европы. Для Рыбакова было нетрудно воспринять сближение с церковью: он происходил из старообрядческой семьи, его отец был ректором единственного в России института старообрядцев. Не думаю, что он сознательно стремился к уподоблению древнерусского язычества христианскому монотеизму. Академик был честным человеком, и его партийные убеждения были ненаигранными. Однако подспудно на его выводах могли сказываться его семейные старообрядческие традиции и отцовское воспитание. Монотеизм невольно представлялся ему естественным для старого русского мышления. Во всяком случае концепцию академика Грекова он стал развивать именно в этом направлении — начиная с 60-х гг.

Но в 60-е гг., в Хрущевскую пору, когда военные невзгоды отошли в прошлое, на церковь обрушился новый шквал гонений, хоть и не столь сильный, как в раннесталинское время. Хрущев

наивно мечтал о быстром достижении коммунистического строя, а религия виделась ему пережитком капитализма. Противостояние же с Европой сохранилось, а национализм стал усиливаться. Вот тут славянское язычество снова всплыло как замена православия в упрочении национальных традиций.

А вот завершение и оформление концепции в капитальных изданиях совершалось уже в конце Брежневской эпохи, когда в идеологии были видны отчетливые сигналы частичного возрождения сталинизма — как реакция обеспокоенных геронтократов на застой в экономике и на робкие попытки некоторых молодых лидеров культуры либерализовать режим. В поэзии тогда образ Перуна ассоциировался с националистической политикой и временем «культа личности», с зажимными тенденциями тоталитаризма. Это тогда Борис Слуцкий написал свое стихотворение «Реперунизация», столь характерное, что его стоит привести целиком:

Выдыбает Перун отсыревший,
провонявший тиной речной.
Снова он — демиург озверевший,
а не идол работы ручной.
Снова бог он и делает вдох
и заглатывает полмира,
а ученые баяли: сдох!
Баснями соловья кормили.
Вот он — держится на плаву,
а ныряет все реже и реже.
В безобразную эту главу
кирпичом — потяжеле — врежу.
Врежешь! Как же! Лучше гляди,
что там ждет тебя впереди.
Вот он. И вот она — толпа.
Кто-то ищет уже столпа
В честь Перунова воскрешенья,
для Перунова водруженья.
Кто-то ищет уже столба
для повешенья утопивших.
Кто-то оду Перуну пишет,
Кто-то тихо шепчет: судьба.

Концепция Рыбакова, которая была лишь частью его общей державнической концепции славянской культуры и истории, стала неотъемлемой частью государственной идеологии Брежневской геронтократии. Она настолько укоренилась, что в 1982 г. официально

с великой помпой отмечалось полуторатысячелетие Киева, абсолютно не имеющее реальных оснований, но выдвинутое академиком Рыбаковым в его ошеломительно смелой гипотезе. Концепция Рыбакова была подхвачена сотнями популяризаторов и стала общим местом в учебниках. Поэтому нужно специально критически разобрать его основополагающие труды.

Но прежде чем обратиться к этому археологическому развитию первой влиятельной советской концепции о славянском язычестве, рассмотрим три другие, поскольку две из них выдвинуты раньше деятельности Рыбакова, хотя и не раньше гипотезы Грекова, третья же разрабатывалась приблизительно одновременно с рыбаковской (хотя начата позже). Это концепции ученых-структуралистов и эмпириков. Структурализм в советской науке был попыткой наиболее самостоятельно мысливших ученых подспудно противопоставить некую методологию тому гнету догматического марксизма и методическому хаосу, в котором советским идеологам удобно было подчинять науку непредсказуемым требованиям государственной политики. Эмпиризм также служил прикрытием для тех, кому не нравились господствующие теории, которым нельзя было возражать на теоретическом уровне.

Б. *Типология календарных праздников.* Одним из первых со структуралистскими идеями выступил изумительно талантливый фольклорист В. Я. Пропп, мой университетский учитель.

В книге «Морфология сказки» (1928) он подметил, что все сюжеты волшебной сказки строятся по одной схеме; персонажи разные, мотивы разные, но развитие проходит одну и ту же череду этапов. Сказки как бы выполнены из разного материала, но отлитого в одну форму. На каждом этапе особые отношения между персонажами, но последовательность этапов одна. Одна и та же структура, выраженная этими отношениями, проявляется в разных сказках. Каждая начинается с того, что герой покидает дом, затем встречает некоего помощника, который дает ему чудесный дар, затем герою наносят вред, он получат трудное задание, и т. д., только реализация этой схемы разная.

В другой своей книге, «Исторические корни волшебной сказки» (написана до 1939 г., опубл. в 1946), Пропп проследил генетические корни, основу этой схемы, связав ее с этнографическими материалами и первобытной мифологией. Эту основу он увидел в обрядах инициации. Он связал с ними не отдельные сюжеты, мотивы или персонажей, а весь жанр волшебной сказки в целом. Это

в обрядах инициации мальчик удаляется в иной мир, получает трудные задачи, его ранят и т. д. Сюжетная схема волшебной сказки восходит к объяснительному мифу инициации, а его «бытование» — к инсценировке мифов при обучении новичков.

За первую книгу Проппа обвиняли в формализме (хотя, как изучать содержание, если не через форму?), за вторую книгу — в космополитизме, ибо он в духе эволюционизма сравнивал мотивы русской сказки с первобытными инициациями Африки и Австралии (но русские-то не сохранились). Это уже под конец жизни он был всемирно признан как один из основателей семиотики и структурализма.

В последующих произведениях Пропп обратился к углубленному изучению именно русских этнографических материалов как раз по установке Зеленина, в частности языческих праздников, и в связи с этим должен был разобраться в системе языческих божеств восточных славян. Он имел несколько дельных предшественников. В 30-е гг. А. И. Никифоров, тоже фольклорист, изучал языческую религию славян и пришел к выводу, что в основе русских народных праздников не солнечный культ, как учили мифологи начала XIX в., и не заимствованные мотивы, как утверждали диффузионисты, а культы своих собственных русских божеств, но вытравленные христианством и забытые. К сожалению, его труд не был окончен и остался неопубликованным. В. И. Чичеров (1957) стал изучать календарные обряды восточных славян в связи с трудовой деятельностью земледельцев. Он восстановил народный календарь, в частности и языческие праздники, на зимний период (от октября до нового года).

Но и Чичеров и его дореволюционные предшественники изучали праздники по отдельности: Чичеров — зимние, Аничков — весенние, Миллер — Масленицу, Потебня — Купалу. Пропп, верный своему принципу широкого охвата и сравнительному методу, настаивал, что надо изучать не отдельные праздники, а весь годичный цикл аграрных празднеств в целом. Он применил здесь уже испытанный подход. В книге «Русские аграрные праздники» (1963) он показал, что многие праздники разного времени состоят из одинаковых компонентов. Объяснил он это по-структуралистски, но с марксистским осмыслением: одинаковые аграрные интересы и практики при одинаковом уровне мышления рождали одни и те же представления и образы в течение всего года. Книга содержит массу остроумных догадок и блестящих выводов.

Но основная идея концепции оставляет в сомнении. Ведь в разное время года у земледельцев были совершено разные трудовые операции, разные виды работ, разный характер жизни. Как же получались на всем протяжении одинаковые компоненты народных празднеств? Сомнение вызывает и тот особо архаичный характер, который вслед за Аничковым Пропп приписывает славянской языческой религии. У славян предкиевской поры было развитое земледельческо-скотоводческое хозяйство, укрепленные поселки, и можно ожидать, что по своим религиозным представлениям они мало отличались от других индоевропейских народов Севера (германцев, кельтов) и не были подобны народностям Сибири. Между тем, образы, фигурирующие в народных праздниках (Купало, Ярило, Кострома и др.) Пропп считает не божествами, а лишь «недоразвившимися божествами» (1963: 98) — вполне в духе Нидерле и Веселовского.

Фазы их развития, согласно Проппу, следующие: сначала воплощением сверхъестественной силы считаются деревья (животные и т. п.); потом сила мыслится живущей в дереве и отделимой от него. Она антропоморфизируется (в виде куклы или личности). На следующем этапе это антропоморфное существо получает имя (Ярило, Кострома и т. п.). «Это еще не обожествление, но ступень к нему». О куклах вспоминают только во время праздников, в остальное время они как бы не существуют. «Следующая фаза в развитии ... на русской почве уже не прослеживается. Она состоит в том, что этим существам начинают приписывать уже постоянное существование». Это боги. А «русские праздники имеют чрезвычайно архаический, добожеский характер» (1963: 99).

Странным образом летописные боги — Перун, Волос, Мокошь — в книге его просто не фигурируют. Ну, ясно, в народном быту XIX — начала XX в., когда этнография фиксировала, что́ сохранилось, их нет. Но значит ли это, что их и не было или просто не сохранились их имена? Ведь Купало, Ярило — это не имена, это отглагольные прозвища, клички. Кто купал? Кто ярил? Кто скрывается за этими кличками?

Игнорирование летописных богов — существенный пробел книги. Возможно поэтому, несмотря на огромный авторитет Проппа и глубокие мысли, содержащиеся в этой книге, ее главные идеи не привились в российской науке. Однако внимание серьезных профессиональных этнографов, этнолингвистов и фольклористов — супругов Толстых (Н. И. и С. М.), Э. В. Померанцевой,

Л. Н. Виноградовой и др., в Болгарии И. Георгиевой — так и осталось обращенным на низшую мифологию (демонологию). Впрочем, у их предпочтений были и другие истоки. Но, так или иначе, сведение праздников в единый цикл и обнаружение сходства многих компонентов этих праздников было важным вкладом Проппа в их изучение.

В. Концепция «Основного мифа». Как раз на именах летописных богов и на сравнениях с индоевропейскими аналогами основана третья, более влиятельная концепция восточнославянского язычества, построенная в 60-е и 70-е гг. XX в. филологами В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым. Этим авторам явно опостылела вульгаризаторская марксистская и националистическая идеология советских властей. Не выступая с откровенно антимарксистскими и антинационалистическими декларациями, они подспудно противопоставили этой идеологии некую смесь идей старой мифологической школы (борьба природных стихий как основа мифологии), индоевропеистики (тут помогло освобождение от марровской «теории стадиальности» в 1950 г.) и фрондерского для советской науки структурализма, с его едиными и простыми мыслительными схемами в основе сложных мифологических систем. Свои взгляды они наиболее полно изложили в работах «Славянские языковые моделирующие системы» (1965) и «Исследования в области славянских древностей» (1974). Эти взгляды разработаны детально во многих статьях (Ivanov et Toporov 1970; Иванов и Топоров 1970; 1974а; 1974б; 1983; Топоров 1972б; 1977а; 1977б; 1978; 1979; 1983; 1998) и в ряде позиций двух авторитетных справочников — «Мифы народов мира» (1980–1982) и «Славянская мифология. Энциклопедический словарь» (1995).

Опираясь на индоарийский миф (ср. Brown 1942; 1961; Браун 1977) о борьбе громовержца Индры со змеем Валой (или Вритрой) за освобождение вод, за скот (и, возможно, жену) и найдя этому сюжету какие-то отдаленные соответствия в балтской мифологии, эти исследователи предположили, что коль скоро арийская и особенно балтская мифологии архаичнее, чем славянская, сей сюжет — исконно индоевропейский и, пусть в измененном виде, но он должен присутствовать также в славянской мифологии. Индре соответствует как небесный громовержец Перкунас — Перун, а низкому змею Вале — бог Вельнюс, Велес (связать его с Валой помогает созвучие). Этот нехитрый сюжет Иванов и Топоров объявили «Основным мифом», лежащим в основе многих сюжетов и

мотивов индоевропейской и славянской мифологии и этнографии. Почему «Основным» объявлен именно миф о подвиге Змееборца, а не другой — скажем, миф о творении мира — неясно.

Балтскую мифологию Иванов и Топоров резонно считают особенно близкой к славянской, но более архаичной. Очень показательным для характеристики функций бога-громовика выглядит обряд вызывания дождя, записанный Фабрициусом у латышей в 1610 г. — на холме, в роще, люди приносят в жертву «черных телицу, козла и петуха. Прежде всего вливают в сосуд браги (или пива), этот сосуд трижды обносят вокруг огня, который тут же и разводят, а после льют брагу (или пиво) в огонь, призывая Перкуна, который проливает дожди и грозы» (Иванов и Топоров 1974б).

У Громовержца в мифах обычно бывает Противник. Таким противником Перуна В. В. Иванов и В. Н. Топоров (1974а) считают Велеса-Волоса, связывая его со Змеем Горынычем. Рыбаков был вправе констатировать, что эта реконструкция сделана «недостаточно солидно». Поединок Перуна с Велесом является сплошным домыслом. Вообще, на Рыбакова книга указанных авторов «производит впечатление подробной картотеки, частично систематизированной, но не являющейся целостным исследованием» (I, с. 421, во втором изд. 569). Он упрекает обоих лингвистов (и тоже не без резона) в том, что те связывают с именем Велеса-Волоса «материалы, совершенно не относящиеся к делу», — Волынь, Вавель и др. Мне также представляется неубедительной их подстановка Велеса-Волоса на место побежденного Перуном противника.

Однако и то, в чем Рыбаков согласен с этими маститыми филологами, заслуживает, на мой взгляд, критического рассмотрения. Велес и Волос, как мне кажется, не разночтения одного и того же имени, а имена разных божеств, причем разного происхождения. Они лишь случайно (и приблизительно) совпали по звучанию, что рано породило путаницу. Сторонники отождествления ссылаются на то, что порою эти имена употребляются одно взамен другого, но это говорит лишь о том, что созвучие рождало путаницу уже в древности. Нет в славянских языках такого звукового соответствия: -оло-/-еле-. Есть соответствие -ла-/-оло-, -ра-/-оро- (глас/голос, власы/волосы, храм/хором), но не -оло-/-еле-. Единственный пример — волоты/велеты (Brückner 1985: 34, 139–152 и др.; Писаренко 1997: 22) — не подходит: там чужой этноним, переходивший разными путями из языка в язык.

Велес (или Велис, Вельнис) — исконное божество славян и балтов, связанное с культом мертвых (Fischer 1927; Jacobson 1969; Brückner 1985: 148–149). Это ясно видно в литовских материалах, проглядывает и в славянских (чешск. «за море к Велесу»). Волос же, «скотий бог», упоминается только с этим функциональным ограничением. Как уже давно предполагалось (Соболевский 1910а: 250–252; Mansikka 1922: 386–393; Lowmiański 1979, 2 wyd. 1986: 105–110), это восточнославянская, с полногласием, переделка имени христианского святого Власия, который у греков и латинян уже очень рано, *до проникновения на Русь*, а затем не только на Руси, *но и по всей Европе* считался покровителем скота (Толстой 1995д). Имя Власий в болгарском приобрело форму Влас, а в русских средневековых источниках часто используется в полногласной форме Волос, это хорошо документировано (таким это имя носят и священнослужители). Вот тут-то полное звуковое и смысловое совпадение, и чтобы оно было случайным — крайне маловероятно. А хронология, спроецированная на географию, говорит за путь Власия — Власа — Волоса из Византии и Болгарии на Русь, а не наоборот. Ловмяньский считает, что Волос появился на Руси незадолго до крещения — с христианами-варягами. Но этот культ мог проникнуть к восточным славянам и задолго до крещения Руси — через христиан-готов, а еще вернее — во время славянского нашествия на Балканы, в VI–VII вв., когда славянские массы вторглись на европейскую территорию Византии, наводнили ее, более века жили там, а затем отхлынули назад.

По-видимому, культ Власия-Власа-Волоса как покровителя скота слился у восточных славян с дремуче древним культом медведя как «скотьего бога», чему немало способствовало звуковое совпадение (случайное) имени Волоса с нарицательными словами «волос», «волохатый». Участие Волоса в обряде дожинок (последняя прядь несжатых колосьев как «Волосова борода») возможно, но не очень ясно: здесь оказывается то Волос, то Велес, то волоток (великан), то Перун, то Илья.

Но Иванов и Топоров игнорировали эти трудности и включили Велеса/Волоса в «основной миф» как главного врага Громовержца.

Громовержцу авторы сконструировали супругу (в славянской мифологии нашлись женские персонажи, связь их с Громовержцем разыскана через косвенные зацепки, а имя супруги остается невыявленным, считается, что, может быть, это Макошь). Ее заставили

изменить мужу с его врагом. От этого адюльтера родились дети, громовержец их не любит и наказывает и т. д. В игру втянуты многие мифические персонажи, священные животные и растения (у каждого нашлись какие-то намеки на роль в этой игре). Изучение мифов незаметно переросло в мифотворчество.

Содержание реконструированного мифа детально излагают последовательницы обоих мэтров Т. Н. Судник и Т. В. Цивьян (1978): 1) свадьба Громовержца, 2) его поединок с противником-Змеем и победа, 3) измена жены с тем же противником и ее изгнание к нему, 4) наказание — поражение детей молнией, 5) воскрешение младшего сына, единственного, который оказался «настоящим» и который получает власть над временами года...

В поддержку этой схемы Ивановым и Топоровым, а также их учениками, последователями и подражателями (Kulišiħ 1979; Katičić 1988 и др.) нагромождено огромное количество наблюдений, соображений и аргументов очень разной пробы. Счастливые идеи и свежие сопоставления смешаны с натяжками, декларативностью, просто заумью и несерьезной игрой словами. Вместо строгой логики зачастую лишь многозначительные намеки, вместо веских и упорядоченных аргументов — тонкая и неразборчивая вязь косвенных выводов, длинные цепочки с перескакиванием через слабые звенья. В методике этих авторов очень разработаны приемы увязки и подстановки, приемы обхода трудностей, и не отработаны средства проверки, контроля, сортировки и ограничения. Требования этой необходимой самокритики ослаблены.

Из французского структурализма, сформированного Леви-Строссом, создатели этой концепции заимствовали методы сопоставления, облегчающие увязку довольно далеких друг от друга мотивов. Так, подобно Леви-Строссу, они предположили, что мотивы эти могли переживать *инверсию* (перестановку персонажей и деталей), *смешение*, *транспозицию* (перенос на другой материал и в другую среду), разнообразные *трансформации*. Эти предпосылки исследования Иванов и Топоров изложили в статье «Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах» (1975), а затем с энтузиазмом развила их ученица Т. В. Цивьян (1977: 172–175). Разумеется, в итоге надо принять, что мифы и обряды варьируют чрезвычайно широко и производные могут в конечном счете отходить очень далеко от первоначальных, оставаясь все же родственными и подлежащими увязке. Работать с такими предпосылками чрезвычайно увлекательно.

Но при такой методике, приложенной к фрагментированному, искаженному и перепутанному материалу, каковы пережитки язычества, авторы с ярким талантом и великолепной эрудицией (а Иванов и Топоров именно таковы) могут, конечно, связать все со всем и вывести все, что угодно. Крупный фольклорист, друг Иванова, говорил мне: «Я восхищаюсь изобретательностью и эрудицией Комы (кличка В. В. Иванова среди друзей), считаю его гениальным, но не верю ни единому его слову». Это, конечно, преувеличение, bon mot, но оно характеризует отношение серьезных исследователей к мифологической концепции Иванова и Топорова. Пришедшая этим исследователям в голову блестящая идея была без строгой проверки и сколько-нибудь надежного обоснования — лишь по ряду аналогий и косвенных поддержек — развернута в концепцию, развита в ряде работ, многократно повторена в разных ракурсах, разработана в деталях, обросла боковыми ходами и производными идеями.

Теперь нужно проделать немалую работу, чтобы высвободить из-под этого нагромождения то, на что́ можно было бы опереться с доверием. Возможно, что таких выводов окажется больше, чем видно сразу, но вряд ли они могут сложиться в ту систему, которую с таким рвением провозглашали Иванов и Топоров и так некритически приняли многие молодые слависты.

Пока же — что можно извлечь из их трудов по интересующему нас вопросу, с необходимыми оговорками?

1. В индоарийской мифологии существовал миф о победе Громовержца над змеем Ахи; скандинавский громовержец Тор сражается со змеем преисподней Мидгардом и бьет его боевым топором Мьолниром; сирийский грек Иоанн Дамаскин в VIII в. передает миф о громовержце, преследующем дракона; у белорусов есть сказки о змеях, прячущихся от ударов «пяруна» (грома). Какой-то миф этого рода существовал в древней индоевропейской мифологии, хотя вряд ли этот миф был «Основным» в мифологии, и не обязательно борьба шла за за скот или воду. Мачинский (1981: 168) отмечал, что мотив змееборчества «вряд ли был «основным мифом» славянской мифологии. Образ змея (змеи) в славянской традиции не воспринимался изначально как безусловно отрицательный, и мотив «змея-предка», «змея-помощника» не уступал по значению мотиву «змееборчества».

2. У славян Громовержец по имени то Перун, то Илья-пророк гоняет чертей, но вражда последних со змеями косвенная — через причастность их к преисподней.

3. Такой специалист, как В. В. Седов, писал (1970: 177): «В славянской языческой мифологии культ змеи неизвестен». Но ряд исследователей зафиксировали у литовцев и белорусов поверья, согласно которым домовик, домовой, имел облик змеи. У литовцев уж жил в каждой избе, у белорусов гад носил титул «гаспадарчыка» (хозяйчика) хаты. Так что культ змеи существовал (Рассадзін 1997). Правда, почитание змей и поверья об их способности высасывать молоко из вымени у коров еще не говорят о существовании образа Змея в мифологии.

Ближе к этому существовавшие у ряда индоевропейских народов поверья о Змеином царе, Змеиной царице. Судя по волшебным сказкам, в славянском фольклоре и, возможно, в мифологии был Змей и был Змееборец (Блаватский 1978) как важный прототип героя (например, Св. Георгия), но этот герой — не громовержец, и его родство с громовержцем более чем сомнительно. Славянский Громовержец, возможно, и выступал змееборцем, но кто из мифических героев не выступал в этой роли?

4. Еще любопытнее, что славянский громовержец сам выступает Змеем. Именно таков он в Македонии: там есть миф про крылатого Змея, который жил на Перун-Планине (равнине), провозглашал себя царем этой местности и воевал с другим змеем, с бычьей головой, по имени Теле паша, жившим в Добром Поле. Борьба между ними, обращенными в облака, протекала на небе и имела следствием громы, молнии и град, пока второй змей не бежал. Ясно, что первый Змей и есть сам Перун (Чаусидис 1994: 438–439).

В южнославянских землях вообще было распространено поверье о громе и молнии от борьбы змея с *халой* (чудовищем, насылающим ветер с дождем и градом). Змей — охранитель урожая, а хала — похититель. Змей наносит ей удары, а она укрывается между деревьями. Змей влюбляется в обычных женщин, и они рождают от него детей, на вид обычных, но с маленькими крылышками. Такому ребенку надо всем селом за один день соткать полотно и сшить из него рубашку, иначе он не вырастет Змеем и село лишится покровителя (в России такое изготовленное за один день изделие называли *обыденным* и тоже верили, что оно обладает магической силой: ведь непрерывная интенсивная святая работа не оставляла интервала для проникновения нечистой силы). При наступлении бури Змей засыпает, потому что душа его улетает сражаться с халой. Нельзя будить его в это время и переносить

в другое место: по возвращении душа может не найти свое тело, и оно умрет (Иванов 1904: 30–31). К роли громовержца здесь тоже ближе Змей, чем хала.

В Новгороде тоже вспоминали «змиюку Перуна», по имени которого назван «Перынский скит» (хотя там вторичный источник, так что змей не изначален).

5. В славянской демонологии змеи, в отличие от чертей, не боятся Громовержца Ильи (наоборот, появляются весной с первым громом).

6. В балтославянской мифологии существовал бог Велес, Вельнюс, вероятно, связанный с преисподней, но нет никаких данных о его вражде с Перуном и гибели, как сомнительно и его особое покровительство скоту. Вообще ни в одном случае низовой противник Громовержца не оказывается богом.

7. Нигде Велес, или Волос, не называется прямо змеем. В качестве доказательств его «змеиной природы» (Топоров 1995: 210) рассматривается его ассоциация с «волосатиком» — мифическим змееобразным червем, вызывающим болезни, но это крохотное существо — совсем другой природы, и абсолютно ясна его ассоциация с вóлосом, а не Волóсом. Привлекается также миниатюра XV в. из Радзивиловской летописи (рис. 1), где изображена клятва мужей Олега Перуном и Волосом, причем Перун изображен человекоподобным идолом, а змея у ног мужей трактуется как Волос (Мачинский 1981: 127–128). Но, во-первых, она не запланирована изначально, а пририсована пером позднее и изображена не в виде божества, коему приносят клятву, не перед лицом клянущихся, а на земле позади одного из идущих к идолу Перуна — она ужалит этого идущего в ногу; вполне возможно, что эта змея есть просто атрибут Олега, которого она по летописной легенде должна лишить жизни. Во-вторых, если бы даже ее в самом деле мыслили изображением Волоса, то это отражало бы лишь представление христианизированных монахов в XV в., знавших, что в пантеоне Владимира кумира Волоса не было.

8. У восточных славян был «скотий бог» Волос, которого отождествляют и путают с Велесом. Но так как его христианская «замена» — Св. Власий (латинск. Блажей) из Каппадокии, принявший мученическую смерть в 316 г., — еще в Византии был патроном скотоводства и является таковым повсеместно в Европе, Влас скорее всего не «замена», а исходный образ. Как раз Волос сам является заменой, русской трансформацией этого святого (древнебол-

гарскому, следовательно церковнославянскому Влас и соответствует восточнославянское Волос — с полногласием).

9. Ни Велес, ни Волос нигде прямо не называются ни противниками, ни даже оппонентами Перуна. Вообще, существование у восточных славян пары богов, находящихся в сугубой вражде друг с другом (один изгоняет и уничтожает другого), которым можно однако молиться одновременно, которые могут служить гарантами клятвы-присяги одновременно, оба, и которым одновременно воздвигаются кумиры в городе, — существование такой религиозной системы у восточных славян чрезвычайно маловероятно. Ведь это все равно, что молиться одновременно богу и дьяволу и клясться в торжественных обстоятельствах сразу обоими. Представление о Белобоге и Чернобоге далеко от этой схемы и к тому же не восточнославянское.

10. Сомнительно, чтобы Мокошь была женой Перуна (Р. А. Рабинович считает ее возможной женой Велеса. — 2000: 322). История о наказании детей Громовержца за измену жены с его противником представляется сугубо надуманной: фактов — кот наплакал, все соткано из домыслов и натяжек. Кстати, почему «кот наплакал»? Не оплакивал ли он судьбу детей Громовержца? Не сын ли он Громовержца? Ср. «загорелся кошкин дом». Вот в этом духе и сотворена концепция.

При всем том Иванов и Топоров чрезвычайно талантливые и привлекательные ученые, эрудиция их огромна, собран и систематизирован колоссальный материал, и разработки их, несомненно, будят мысль исследователей. Мимо этой горы аналогий, связей и догадок не пройдешь. К ней снова и снова придется обращаться.

Г. ***Демонологическая концепция.*** Заметной и все более влиятельной оказалась созданная в период с сер. 70-х и главным образом в 80-е гг. этнографическая концепция Н. И. Толстого. Возможно, стоит называть ее концепцией Зеленина — Толстого. Классик русской этнографии Д. К. Зеленин работал в ней всю первую половину XX века. В своих «Очерках русской мифологии», посвященных русалкам, Зеленин писал:

> «Почти все исследователи, занимавшиеся русскою мифологиею, шли ОТ СТАРОГО К НОВОМУ, исходили из исторических известий о древнерусском языческом Олимпе и старались *пристегнуть* к этим старым известиям *данные современных русских поверий.* Наш путь совсем иной. Отправною точкою для нас всегда и везде служат современные верования и обряды русского народа.

...И вообще мы идем не от старого к новому, а от нового, нам современного и более нам близкого, — к старому, исчезнувшему, пятясь, так сказать, раком вглубь истории» (Зеленин 1916/1995: 37–38).

Но ведь при таком ретроспективном методе принципиально игнорируются все те известия о фигурах высшей мифологии, которых в современных верованиях нет, которые из нее давно устранены христианством, а все суждения о язычестве делаются только на основании того, что от него сохранилось в современных верованиях — а от него сохранилась «низшая мифология» или демонология (русалки, лешие, домовые и т. п.), которую христианство считало менее опасным конкурентом. Это направление исследований тогда же стали называть *демонологическим*.

Языческим богам, «высшей мифологии», Зеленин придавал малое значение, так как вслед за Аничковым считал ее чуждой народу. В «Восточнославянской этнографии» 1927 г. он писал (1991: 410): «Из верований восточных славян бесследно исчез тот древнеславянский Олимп, который известен нам по старым памятникам. В этом нет ничего удивительного: это была в основном официальная, чуждая народу религия князей, аристократии и, возможно, княжеских дружин». Между тем, распространенность имен этих богов у всех славянских народов противоречит этому убеждению.

Толстой же, избрав именно «демонологическое» направление изучения мифологии, считает возможным обосновать его «принципиально, теоретически», и пишет о «плодотворности этого пути исследования» (Толстой 1991: 18–20; 1994: 13, 23). Плодотворным оно несомненно является — в этом нетрудно убедиться, читая труды Зеленина, Толстого и его сотрудников, но является ли плодотворным ограничение этим направлением?

Родившись и окончив школу в Белграде, правнук Льва Толстого Никита Ильич перевелся из партизанской армии Тито в Красную армию, после войны окончил Московский университет и стал известным диалектологом-славистом. Во время обследования Полесья он заинтересовался не только лингвистическими, но и этнографическими и фольклорными проблемами и создал свою концепцию изучения славянской языческой мифологии. Его интересы сосредоточились на географическом распространении обрядов и образов демонологии, особенно в наиболее архаичных регионах (в России — Полесье). В интересе к диалектам и низшей демонологии он шел по стопам Д. К. Зеленина. Толстой задался целью

исследовать изопрагмы и пучки изопрагм, имея в виду реконструкцию через них праславянского состояния. Он ставил задачу построения «грамматики» славянских обрядов и выявления предковых форм на основании их родства. Естественно, что высшая мифология выпадала из этой программы, поскольку ее компоненты в живом обиходе практически не сохранились.

К попыткам сопоставить персонажей русского язычества с античными пантеонами Толстой относился сугубо скептически. Как и Зеленин, он считал труды Афанасьева и его современников безнадежно устаревшими.

> «Впрочем, — писал он, — эта тенденция оказалась очень живучей, она никогда не сходила с научной, а тем более с любительской сцены, и ее идеи и методы популярны и в наши дни. Она питается разной почвой — и псевдо-патриотической («разве мы хуже!»), и мечтательно-романтической, и просто фантастической».

А далее следует изложение собственного кредо:

> «На самом деле славянская мифология была и остается по сей день системой совершенно иного типа, чем мифологии «классические» — греческая и римская, отраженные в скульптуре, изобразительном искусстве, в мифах и древних памятниках письменности. Мифология славян базируется на обожествлении и одухотворении сил природы, на культе предков, культе домашнего очага, на сакрализации годового цикла праздников и жизненного пути человека, его семейных, возрастных, функционально-ритуальных изменений и превращений. Она отражена в обрядах, верованиях и обычаях, запретах, поверьях, быличках и других, преимущественно прозаических и малых фольклорных текстах, не являющихся мифологическими в полном смысле этого слова».

И Толстой задает даже сакраментальный вопрос:

> «...что считать и называть мифологией. Мифология ли то, что выявляется в славянской народной культуре? Существует ли мифология без мифов о богах, без «основного мифа», без той мифологической структуры, которая присуща классическим мифологиям?» (Толстой 1995 г: 11).

Мое личное общение с Никитой Ильичом пришлось как раз на время, когда я начал работать над темой этой книги; всякий раз, бывая в Москве, я встречал радушие и гостеприимство в доме Толстых и навсегда запомнил его теплое отношение к моим начинаниям. Однако его ограничение современными этнографическими

и лингвистическими источниками, идею несопоставимости русской мифологии с классическими, а также с индийской и германской я принять не мог. Русской мифологии просто не повезло — она не была «отражена в скульптуре, изобразительном искусстве» и т. д. Русская мифология — не мифология без мифов, а только без записей этих мифов. Но все явления, приводимые Толстым как специфические, на которых славянская мифология основана якобы в отличие от классических — одухотворение сил природы, культ предков, культ домашнего очага и т. д., — все они также имелись и в римской, греческой, германской и других мифологиях. А то, чем были богаты те мифологические системы, в русской все-таки присутствует — следами и остатками. Дело за тем, чтобы их обнаружить, и за реконструкцией по следам, остаткам и аналогиям.

Русская мифология — особая равно в той же мере, в какой специфична мифологическая система каждого народа, и в той же мере она сопоставима с ними, обладая родственными компонентами и общими чертами.

Если разработка теории Проппа была завершена в 1963 г., а концепция Иванова — Топорова развертывалась в основном в 70-х, то взлет концепции Толстого, который развивал идеи Зеленина, и расцвет идеи Рыбакова, который повторял мысли Грекова, приходятся на 80-е. Теперь рассмотрим концепцию Рыбакова более детально.

3. ТРУД АКАДЕМИКА РЫБАКОВА В КРИТИЧЕСКОМ РАССМОТРЕНИИ

Авторитет и критика. Рыбаков начал публиковать свою концепцию славянского язычества еще в 60-е гг., а к 80-м завершил ее, изложив в двух монументальных томах: «Язычество древних славян» (1981, 608 с., тираж 20 000, далее в ссылках указывается как I) и «Язычество древней Руси» (1987, 784 с., тираж 95 000, далее в ссылках указывается как II). Два этих тома академика Рыбакова сводят воедино множество его статей (начиная с 1961 г.) с добавлением новых разработок и составляют один труд. Выход каждого из них был встречен дружным хором хвалебных рецензий, но ведь иного в те годы и нельзя было ожидать: автор — академик, Герой Социалистического Труда, лауреат Ленинской и Государственной премий, многолетний директор головного института

археологии, одно время также и головного института истории, член различных редакций. Если кто и осмелился бы сказать о книге то, что многими говорилось с глазу на глаз, то не нашлось бы издания, которое решилось бы напечатать такие «подрывные» высказывания. И те, кто мог бы высказать многое, молчали.

Не случайно среди авторов рецензий на особо интересующий нас первый том не было ни одного известного специалиста в области древнеславянской духовной культуры (таких, как В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Н. И. Толстой, О. Н. Трубачев, Б. А. Успенский, К. В. Чистов, Д. А. Мачинский и др.), ни одного этнографа-слависта, ни одного известного археолога, ни одного языковеда, ни одного фольклориста, а именно эти науки привлечены академиком к решению сложных комплексных проблем, заданных его темой.

Только с началом Горбачевской «перестройки» угасли юбилейные и будничные славословия и стало возможно (хотя на практике это тоже было еще нелегко) обнародовать и не очень лестные мнения о трудах столпа науки. В этих условиях в конце 80-х гг. и я получил возможность выступить с критическим разбором труда Рыбакова в большом устном докладе (на годичной сессии исторического факультета Ленинградского университета)[1]. Тогда же Рыбаков был отстранен от руководства (в 1988 г.). В печати началась критика его общей исторической концепции (Новосельцев 1993), и были опубликованы в печати выдержки из моего доклада (Клейн 1990, 1991, 1993а, 1995, 1998а, 1998б). Я считал себя обязанным поделиться своими критическими соображениями о труде академика Рыбакова, честно и откровенно сказать, как этот влиятельный труд воспринимается мною (и не только мною). А то было как-то даже обидно за крупного исследователя: он долго и неутомимо трудился, творил с энтузиазмом и вдохновением (огромные фолианты написаны как бы на одном дыхании), поднял массу спорных проблем — и каково же было после всего этого не услышать ни серьезных возражений, ни вдумчивой критики со стороны подлинных оппонентов, ни указаний на пробелы, упущения и ошибки. А их не может не быть в таком междисциплинарном предприятии одного человека, пусть и академика!

---

[1] В подготовке этого доклада я воспользовался ценными советами и замечаниями А. К. Байбурина, И. Я. Богуславской, В. А. Булкина, Н. М. Калашниковой, В. А. Коршункова, Е. Н. Носова, Б. А. Путилова, И. И. Шангиной, М. Б. Щукина и очень им признателен.

Тем более, что у этого несомненно талантливого и эрудированного ученого было несколько существенных общих слабостей. Во-первых, он был не просто патриотом, а несомненно русским националистом или, как это сейчас принято формулировать, ультра-патриотом — он был склонен пылко преувеличивать истинные успехи и преимущества русского народа во всем, ставя его выше всех соседних. Он был готов очищать и украшать его историю. Он все видел в свете этой idée fixe и был просто не в силах объективно оценивать факты. Во-вторых, он практически не владел иностранными языками и почти не пользовался огромной зарубежной литературой. В-третьих, он придерживался распространенного в России предубеждения против специальной теории и методологии. Для него в исторических науках не существовало собственных методологических проблем. Он был убежден, что исследователю с головой на плечах и общим пониманием истории этого вполне достаточно для использования материалов всех нужных наук — археологии, этнографии, лингвистики, фольклористики и т. п. По сути за пределами своей узкой специализации (ремесло древней Руси) он был эрудированным и воинствующим дилетантом.

Каждый из двух томов делится на три части. Первая часть первого тома названа «Глубокие корни». В ней рассмотрены компоненты славянских верований, предположительно уходящие в каменный век и энеолит. Во второй части, озаглавленной «Древние славяне», прослежен от бронзового века этногенез славян как земледельцев и рассмотрены их предполагаемые земледельческие культы скифского времени. В третьей части, «Истоки славянской мифологии», автор стремится выяснить, какие у славян были боги, как они возникли, а также опознать их и относящиеся к ним мифы в образах русских сказок, в узорах вышивок.

Второй том начинается с части, посвященной, как указано в ее названии, язычникам «трояновых веков», т. е. славянам первой половины I тыс. н. э. Здесь рассмотрены их предполагаемые святилища, идолы, игрища, календарные знаки, погребальная обрядность. Во второй части («Апогей язычества») анализируется состояние язычества и христианства во второй половине I тыс. и их противоборство в конце тысячелетия (в частности, роль языческих жрецов). А в третьей части («Двоеверие») — та же проблема в XI–XIII вв., конкретно — язычество в культуре крестьян (дом, обереги), горожан, языческие обряды и празднества, живущие наряду с христианством и под видом христианских в христианском переосмыслении.

Таким образом, прослеживается вся эволюция славянской языческой религии от истоков до татаро-монгольского нашествия, во всех многообразных проявлениях и по всем доступным видам источников. Значение этих двух томов прежде всего в том, что это первый за советское время капитальный обобщающий труд по данной теме в отечественной литературе. Это не первая советская книга по данной теме. Были предшествующие труды, менее капитальные и всеобъемлющие (Д. К. Зеленина, С. А. Токарева, В. И. Чичерова, В. Я. Проппа), выходили в это время зарубежные труды (Г. Ловмяньского, А. Гейштора, В. Шафраньского). Но труд Рыбакова самый внушительный по объему и долго оставался у нас самым влиятельным. Вне науки он чрезвычайно влиятелен еще и сейчас.

Для оценки достигнутого прогресса важно выяснить, насколько у исследователя вырос объем используемых материалов по сравнению с предшественниками, насколько обогатились база фактов и методический арсенал, какие сдвиги произошли в интерпретациях, чьи традиции он продолжает, чьи отвергает. К сожалению, в труде Рыбакова совершенно отсутствует историографическая часть — ее не могут заменить полстранички (с. 5) с упоминанием двух предреволюционных трудов, трех иностранных (славянских ученых) и двух советских. Для ориентировки можно воспользоваться историографическим обзором Проппа (1963: 12) и моим в предшествующих разделах этой книги. Из сопоставления можно сделать вывод, что Рыбаков далеко ушел от скептического нигилизма своих предреволюционных предшественников, преодолел некоторую заброшенность темы и узкую антирелигиозную направленность у первого поколения советских ученых и отверг общую для тех и других недооценку уровня развития древних славян. Однако, отвергая эту крайность, не впал ли он в противоположную, не зашел ли в своих увлечениях и предпочтениях слишком далеко — не вернулся ли к наивно-патриотическим ориентирам начала XIX в., а главное — к той же примитивной методологии?

Для выяснения этого вопроса прежде всего рассмотрим охват видов источников в труде Рыбакова и качество их исследования.

Виды источников. В труде Рыбакова важнейшее место занял археологический материал, никогда ранее не привлекавшийся к раскрытию данной темы. Обобщение результатов многих археологических исследований и массовое включение их в состав

источников по данной теме является несомненным достижением Рыбакова, тем более, что ряд памятников привлечен к этой теме впервые именно им, а в других случаях ему принадлежит оригинальная интерпретация. Археологичность труда отражается и в его внешнем облике: никогда еще прежде труды по истории славянского язычества не сопровождались таким огромным количеством иллюстраций (в подавляющем большинстве они таковых вообще не имели).

Правда, удачность использования археологического материала неодинакова. Академик Рыбаков великолепно владеет археологическим материалом Киевской Руси. Хотя и здесь он долго в угоду антинорманистским убеждениям отрицал весомость скандинавских компонентов в русских древностях, но по крайней мере эту необъективность с ним разделяли многие старые русские и советские археологи. Степень надежности его трактовок киевского и новгородского святилищ тоже оставляет желать лучшего — мы рассмотрим это особо в другой главе. Есть и другие огрехи в археологическом анализе древнерусских памятников. Так, церковь во Вщиже автор считает построенной в 1160 г. (II, с. 286, 293 и др.), тогда как, по вполне убедительным доказательствам, она была возведена в самом конце XII или даже в начале XIII в. (Раппопорт 1982: 48).

Рыбаков сообщает, что он разработал метод, позволяющий определить день заложения церкви по ее азимуту (II, с. 267, прим. 41). При этом он не указал, что метод этот давно известен и широко применяется на Западе (Cave 1950; Firnis und Ladenbauer-Orel 1978). Применялся этот метод и по отношению к древнерусским памятникам (Раппопорт 1974), только осторожнее, чем у Рыбакова. Ведь Рыбаков исходит из того, что «в древности ориентировка церквей производилась на реальный восход солнца в день празднования того святого, которому посвящен храм», а раз так, то по азимуту церкви можно всегда судить о ее наименовании. Между тем из опубликованных на эту тему работ видно, что как раз редко строители закладывали церковь в день ее патрона — чаще с этим праздником связывали день освящения уже построенного здания.

Если такие огрехи возможны в анализе памятников славяно-русских, представляющих собой узкую специальность Рыбаков, то понятно, какую точность можно ожидать от его анализа первобытных древностей, которые выходят за круг его непосредственной специализации. Действительно, как только академик брался

за материалы других эпох, он проявлял удивительную непрофессиональность.

Связав фольклорные сообщения тонкой и сложной вязью гипотезы, он углубил Киев на полтысячелетия (приписав его основание к концу V в.), хотя как археолог он должен был бы знать, что в Киеве нет славянского культурного слоя древнее IX в. (Шаскольский 1974). Связывать с началом города жалкие следы обитания носителей черняховской или пражской культур на Старокиевской горе археологических оснований не больше, чем вести город от палеолитических находок на Кирилловской улице (тогда это был бы древнейший город в мире). В трактовке черняховской культуры Рыбаков с упорством отстаивал ее славянскую принадлежность, поддерживая в этом украинских археологов, хотя по хронологии и многочисленным германским аналогиям давно было доказано ведущее участие готов в ее формировании. На карте Скифии Рыбаков старательно расчищал место для славян (в составе скифов), хотя ведущие специалисты по скифской культуре (Артамонов, Тереножкин и др.) не принимали его трактовок. Читая его пространные манипуляции с трипольским материалом, специалисты по энеолиту только разводили руками. Он-то по старинке считал трипольских земледельцев предками славян. «Восходящую» (из известного науке материального базиса) интерпретацию орнаментов на трипольской керамике известный специалист по первобытному искусству А. А. Формозов (1969: 17–18) критиковал как наивную и бездоказательную.

Как обстоит дело с другими видами источников? Оценивая выдающийся труд Проппа, Рыбаков пишет:

> «Поставив перед собой историческую задачу и убедительно углубляя сказку в первобытность, Пропп представлял себе эту первобытность очень суммарно и только этнографически: во всей книге нет ни одного упоминания археологии, ни одной ссылки на реальную историю первобытности... Но для нашей цели, быть может, даже хорошо, что исследователь, глубоко знающий свой, фольклорный материал, никак не соотносил его с другими дисциплинами и делал выводы, только непосредственно вытекающие из самого сказочного фонда» (I, с. 127, во втор. изд. 170).

Похвалив Проппа за строгое самоограничение (своим кругом источников), сам Рыбаков не стал соблюдать такую сдержанность. Он не удержался от того, чтобы браться за любые виды источников. Посмотрим, как это получается.

Расширения базы письменных источников ожидать не приходится: их почти не прибавилось за советское время, и все уже обработаны. Я бы даже сказал, что тут база сужена: последняя по времени и лучшая сводка (финского исследователя В. Мансикки) не использована и упоминается всего один раз во втором томе в общем списке. Упор сделан на один источник — «Слово об идолах» XII в. Правда, происхождение этого источника исследовано блестяще, обнаружен и автор (игумен Даниил). Как самостоятельный этюд — это большой успех, но все вместе имеет мало отношения к цели труда. Значение этого источника для познания язычества сильно преувеличено — тут академик Рыбаков следует академику Грекову и его «уточнителю» Мирончикову, с их периодизацией язычества по наметкам древнерусского книжника. Академик Рыбаков тоже воспринимает рассуждения древнего игумена всерьез, как данные для периодизации: вначале упыри да берегини, потом Род с Рожаницами, в конце Перун. Но можно ли так полагаться на средневекового книжника?

Как и в случае с Б. Д. Грековым, диву даешься наивности академика. Сочинение игумена написано наспех, на корабле, и составлено по обычным шаблонам тогдашних обличительных сочинений: вали все в кучу, лишь бы пошире да пострашнее развернуть обличаемую ересь, привязать ее к большему числу мерзких иноземных языческих кумиров, да свою ученость показать (впрочем, шаблон живуч — и сейчас иногда идеологические разоблачения составляются примерно так же). Но академик Рыбаков принимает примитивную конструкцию средневекового богослова всерьез, считая, что, хоть в ней многое несуразно (заимствование культа у иноземцев, прямое отождествление с Озирисом и т. п.), но все же за утверждениями игумена стоят какие-то более или менее строгие методы и глубокие знания. Не с кандачка строил игумен этапы развития славянской языческой религии — знал их!

Да полноте! Откуда?! Какими данными мог он в XII в. располагать о ранних этапах развития языческой религии славян? Если и могла быть у него рациональная основа в периодизации язычества, то либо порча «истинной» веры (деградация), либо идея расположить примитивные образы, близкие к «суевериям», раньше, а более схожие с «истинной» религией — позже, чтобы показать прогресс «благодати». Как в начале XIX в. у П. Строева (1815: 3), который связывал знания о Боге

«со степенью просвещения народов. Пребывающие еще во младенчестве имеют религию нелепую, простую и весьма ограниченную, часто все богопочитание состоит в поклонении дереву, камню или какому-нибудь животному. Но коль скоро они начнут выходить из первобытной дикости, понятия их о Божестве мало по малу распространяются...».

Вот и вся премудрость. Соответственно ей игумен и поставил в начале развития культ упырей (вампиров) и берегинь (нимф, русалок), в конец — бога Перуна, а Рода и Рожаниц задвинул в середину. Это не факты, а гипотеза, притом средневековая. Факты тут лишь само наличие этих культов и их градация. Странно, как это не пришло в голову академику Рыбакову.

Есть и более важные для его темы письменные источники. Их Рыбаков точно так же оставил без критического анализа. Летописные рассказы об установке языческих кумиров в Киеве и о крещении новогородцев он цитирует так, как будто это первичные сообщения очевидцев событий. Критикой источников тут даже не пахнет. Между тем, это сложные тексты, со значительными трудностями понимания, со многими разночтениями и с большой критической традицией и литературой — с расчисткой редакций, с очень разными реконструкциями первоначального текста. Далее нам придется ими заняться.

Обходясь без критики источников, Рыбаков сильно упрощает решение проблем истории, придавая своим решениям архаичный характер. По ряду вопросов его информированность о современном состоянии источниковедения и его результатов оставляет желать лучшего. Так, опираясь на старое предположение Е. Е. Голубинского (1901: 339 и др.), возобновленное Б. Д. Грековым, он утверждает, что вплоть до 1037 г. митрополия Руси находилась не в Киеве, а в Переяславле, в связи с этим проводит прямую линию от Трахтемировского городища скифского времени к «древнейшему сакральному центру» Переяславлю и т. д. (II, с. 51–55, 467). Но ко времени Рыбакова наука полностью отказалась от этого предположения Голубинского (Рорре 1968: 165). А ведь масса читателей, полагаясь на авторитет академика, поверит в эти устаревшие сведения, как уже поверила в простоту и общедоступность извлечения информации из источников, в то, что профессиональная подготовка для этого не очень и нужна.

Как Рыбаков обходится с более ранними источниками? Да так же.

Ему не нравится присутствие готов на Украине I тысячелетия — на тех местах, которые он отводит славянам. О готских завоеваниях идет речь у историка VI в. Иордана. Поэтому Рыбаков объявляет Иордана «придворным и весьма льстивым историком готских королей», который «для возвеличения рода готских князей... не брезгует привлечением любого легендарного материала» (II, с. 29). Между тем, при дворе Иордан не жил, придворным был не он, а Кассиодор, сочинение которого послужило источником для Иордана. Иордан никоим образом не стремился возвеличивать готских князей — его задача была прямо противоположной: разоблачить и опровергнуть возвеличение готов, созданное Кассиодором, доказать тщетность их борьбы с византийской империей. Это давно показано Е. Ч. Скржинской (1960). Конечно, это не может избавить Иордана от современной критики, от подозрений в невольной передаче построений Кассиодора и т. п. Но чтобы истолковать Иордана правильно, нужно представлять себе сложность его текста.

Я не буду здесь рассматривать, как Рыбаков перетолковывает Геродота. Спорность его толкований Геродота видна, если сравнить их с тем, как изображает дело известный специалист по скифам А. И. Тереножкин (1987; см. также Яйленко 1983) в посмертно опубликованной статье-рецензии на труд Рыбакова (1979) «Геродотова Скифия» (подготовительную штудию к рассматриваемому здесь труду). Но Тереножкин упустил главное в подходе Рыбакова к источнику — его беспредельную доверчивость к «отцу истории», как если бы Геродот был всегда очевидцем событий. А он был историком: излагал свои гипотезы, выписки из сочинений других авторов, пересказы устных преданий, сообщения путешественников, эпос, мифы и т. п. «Скифский квадрат» Геродота для Рыбакова — не мифологическая структура, а реальная территория; «поход Дария» в Скифию и по Скифии — не эпическое преувеличение, а правдивая военная реляция... (ср. Нейхардт 1982: 152–161; Раевский 1985).

Устное предание, фольклор, еще сложнее для анализа, чем письменная традиция. Но фольклор как исторический источник (в частности, по истории культуры) — старый конек Рыбакова. И старый предмет его спора с фольклористами. Эти специалисты давно преодолели так называемую «историческую школу» фольклористики, господствовавшую в конце XIX века. Представители этой школы с наивной прямолинейностью подыскивали всем

образам и сюжетам фольклора конкретные соответствия в летописях, игнорируя специфику фольклора как вида искусства и забывая о роли в нем художественного вымысла.

Один из лидеров нового подхода В. Я. Пропп (1955: 24) так охарактеризовал русский героический эпос: «Былины отражают не единичные события истории, они выражают вековые идеалы народа». Детали истории и имена исторических деятелей, конечно, проникают в фольклор, но обычно не они определяют сюжеты, а когда некоторые события все же дают начало сюжетам, то потом с ними происходят радикальные трансформации по законам жанра. Я бы добавил к этому, что часто содержание героического эпоса прямо противоположно исторической реальности. В русских былинах русские богатыри без удержу громят татар, а на деле было татарское иго. В сербских песнях сербские воины берут штурмом турецкую столицу Стамбул, а на деле было не взятие сербами Стамбула, а их полный разгром на Косовом поле. Под большим сомнением и гомеровское взятие Трои-Илиона ахейцами. Все это видения желанных побед на месте реальных поражений.

Рыбаков же поднял на щит максиму академика Грекова: «Былины — это история народа, рассказанная им самим», обвинив Проппа и его сторонников в «антиисторизме» (Рыбаков 1961). В своем ответе Пропп подробно раскрыл специфику фольклора как жанра и как исторического источника и, показав ущербность упрощенных извлечений истории из фольклора, обосновал необходимость специальной подготовки для исторической интерпретации фольклора (Пропп 1962; см. также Путилов 1962).

В последующее время Рыбаков издал большой труд (1963а), где в традициях XIX в. продолжал отыскивать в былинах исторических героев и конкретные события истории. Он проявил в этом большую наблюдательность и эрудицию, многие его сопоставления убеждают, они позволяют датировать создание тех или иных мотивов или, по крайней мере, определить для них termini ante quem. Надо признать, что из всего фольклора именно в былинах больше, чем где бы то ни было (если не считать исторических песен), можно действительно найти имена и детали истории (идя от летописи к былинам), но нельзя по ним восстанавливать события истории (продвигаясь от былин к хронике). А именно такую задачу ставил Рыбаков.

Можно оспаривать некоторые отдельные гипотезы Проппа о происхождении былинных мотивов и сюжетов, как это делает

Рыбаков, но общий подход Проппа основательнее. Он искал в былинах поэтическое развитие образов, почерпнутых из мифологии (например, борьба с чудовищем), развитие их в новых условиях героического века. Рыбаков же считает (1963а: 42–43), что образы «из мифологического реквизита» использовались как «символическое иносказание» исторических событий наступившего времени. Например, Змей Горыныч — это символ язычества, противостоящий христианизации. Для церкви — да, но для народных сказителей? Ведь Идолище Поганое — это в буквальном переводе «статуя языческого божества» (от греч. εἴδωλον — «изображение», «кумир» и лат. paganus «язычник»). Сказители, конечно, получили это выражение из проповедей в церкви — как обозначение чего-то зловредного и враждебного, но они даже не поняли смысл выражения, а просто наложили кличку на старый образ чудища, побеждаемого сказочным героем. Более подробная критика этой книги Рыбакова дана в работах Астаховой (1966: 72–75) и Проппа (1968: 5–25).

В новом, двухтомном, труде Б. А. Рыбакова, рассматриваемом здесь, заметен некоторый сдвиг, и наиболее интересными являются как раз те места, где он, следуя В. Я. Проппу и Е. М. Мелетинскому, углубляет корни былин в слои мифические (увязка Змея-Горыныча с образом змееборца-первокузнеца, культурного героя — I, с. 538–548, во втор. изд. 717–738, 775–807). Однако Рыбаков и здесь верен себе — немедленно привязывает сюжет к конкретным событиям истории. Так, в сказке про кузнеца говорится о Змиевых валах (это этиологическая легенда). Археологическая традиция определяет Змиевы валы как сооружения раннескифского времени. Значит, заключает Рыбаков, сказка живет у славян именно с этого времени (как будто не могли ее привязать к реальным валам позже!), а первокузнец и впрямь олицетворяет смену бронзового века железным. В итоге ведется речь о столкновении славян с киммерийцами (которые исчезли в Причерноморье за тысячу лет до появления там славян!) и даже о том, что «славяне применяли при постройке своих первых укреплений пленных киммерийцев» (с. 546, во втор. изд. 736). Какова конкретность знания!

Еще экстравагантнее выглядит привязка не былинных, а сказочных мотивов к историческим реалиям. Фантастическим объектам сказки Рыбаков старается непременно подыскать простые и конкретные прототипы в реальной истории, чудесам — бытовые и естественные объяснения (подобный тип объяснения называется ***эвгемерическим*** по имени типичного представителя этого метода

греческого философа III в. до н. э. Эвгемера). У Змеев, отраженных в валах, были еще и жены. «Змеихи-жены, — пишет Рыбаков, — это не амазонки, самостоятельные воительницы матриархата. Это — просто женское население, оставленное в тылу и не принимавшее участия в нападении» (с. 595, втор. изд. 806).

Фантастичность всех этих построений еще отчетливее выступает в свете того, что Змиевы валы, по археологическим данным, относятся не к скифскому времени, а к славянскому (Kowalczyk 1969; 1970; Кучера, Юра 1975; 1976; Кучера 1987). Мы оказываемся перед странной картиной профессионального археолога, который игнорирует факты археологии в угоду своим патриотическим фантазиям.

Путешествие со Змеем Горынычем вглубь тысячелетий не оканчивается на Змиевых валах «скифской эпохи». На роль реального прототипа Змея Горыныча академик выдвигает... мамонта (с. 129–130, во втор. изд. 173–175). В сказке есть мотив встречи героя с огнедышащим Змеем на Калиновом мосту через огненную реку. Рыбаков воображает, что мост из калины — это тонкое покрытие ловчей ямы, куда должен провалиться мамонт. Исследователь оставляет в стороне разработки специалистов о символическом значении калины как растения, связанного в русском фольклоре с утратой девичества, выходом девушки замуж (Вакуров 1985; 1987; Мокиенко 1986: 249–250). А ведь Змей Горыныч как раз и хочет увести с собой девушку, герой же ее отстаивает. Известно и постоянное приравнение (в песне и обряде) похорон к свадьбе, свадьбы — к похоронам, к переходу через реку, за которой мир иной. Змей Горыныч здесь явно мифическое чудище с того света, которое герою-жениху в духе «переходных обрядов» надо победить, чтобы получить жену. Вот в чем смысл Калинового моста, если развить идеи Проппа об образе Змея Горыныча.

А как аргументирует Рыбаков?

> «Не думаю, что будет большой натяжкой, — пишет он, — признать в этих сказочных приметах чудища обрисовку древнего мамонта (или мамонтов), загнанного огненной цепью зaго́нщиков в ловчую яму, в подземелье, замаскированное ветками кустарников (калины). Длинношерстые мамонты, прорываясь сквозь «огненную реку», могли и сами быть носителями огня». И так далее.

Что ж, сведения о мамонтах могли удержаться в народной памяти в течение тех десятков тысячелетий, которые отделяют нас от

верхнего палеолита — само по себе это не так уж невероятно (отмечалось, что в фольклоре нерусского населения Сибири вроде бы есть сведения такого рода). Но из чего вытекает, что эта догадка правомерна применительно к Змею Горынычу и Калиновому мосту, что вся эта словесная эквилибристика с огнем не является все-таки «большой натяжкой»? Повод для отождествления дали те варианты сказок, где Змей оказывается «хоботистым»: «жогнул своим хоботом» (с. 129). Но ведь слово «хобот» свое современное значение могло приобрести только очень поздно — когда русские познакомились со слонами. Оно не могло быть унаследовано от палеолитических охотников на мамонтов, преодолев без реалий разрыв в десятки тысяч лет! И в самом деле, обратившись к словарям, находим значение слова «хобот» в древнерусском языке и в современных диалектах: «хвост» змеи или лошади, «извив», «объезд». В «Слове о полку Игореве» — «бунчук». Сказка, стало быть, отмечает у Змея хвост. Правда, у мамонтов тоже были хвосты, но, согласитесь, этого маловато для отождествления, даже гипотетического.

Этнографические источники представлены у академика Рыбакова широко, особенно материалы народного изобразительного искусства — вышивок, резьбы и т. п. Что ж, русская этнография накопила немало разработок. Но и сам академик предложил оригинальные решения. В некоторых разработках его проницательность превосходна. Так, развивая идею А. К. Амброза о смысле ромбического узора, Рыбаков прослеживает проявление более сложного «ромбо-точечного» узора русских вышивок в предшествующие эпохи и истолковывает этот узор как знак засеянной нивы, символ плодородия — приведены убедительные доказательства (с. 41–51, 179; II, с. 465). Автор выявил изрядную роль оленей в изображениях на русских вышивках и связал ее с пережитками древнего культа, в котором оленя постепенно заменяли кони и бык (с. 51–86).

Другие интерпретации автора менее убедительны. Часто поражает скоропалительность решений, их упрощенность и забвение специфики этнографических источников: то современные произведения народного искусства рассматриваются столь же полнокровно-языческими, как древние, то древние мастера уподобляются современным художникам-символистам.

В разнообразии геометрических узоров на причелинах домов Рыбаков выделил два — приостренно-уступчатый и полукружиями.

Он сходу опознал в них изображения женских грудей. Так и свисают — раппортом — десятки грудей с крыши. По Рыбакову, это должно означать тучи, поящие землю дождем, — «хляби небесные» (II, с. 474–477). Правда, в славянской мифологии Рыбакова на небе сидит бог Род, это он и посылает капли, от которых происходит зачатие детей (II, с 474), так что вроде бы с крыши должны свисать совсем не женские груди. Но ведь за тысячелетия до Рода, когда общество было, как учили Морган и Энгельс, матриархальнее, там уже были Рожаницы, и только они исполняли тогда функции Рода. Поэтому автор смело заключает: «Нас не должно смущать наличие женских грудей при оформлении образа небесной воды» (II, с 474).

Нас не смущает наличие при оформлении, но как же тогда интерпретировать другие затейливые узоры на причелинах — городки, зубцы, извивы, группы кружков и т. д.? Это тоже не затрудняет Рыбакова: кружки — это «стекающие вниз дождевые капли» (с. 477), волнистый орнамент — конечно, волны «хлябей»; городки — «на расстоянии воспринимаются как волны» (с. 472); зубчатые (ступенчатые) городки «на расстоянии, для смотрящего снизу человека, давали полную иллюзию той символической фигуры груди, которую...» и т. д. (с. 476). Ну, а пучки расходящихся зубцов?! На какое расстояние надо отойти, откуда смотреть и как прижмурить глаза, чтобы вместо них увидеть тоже волны или женскую грудь? С подобной методикой можно в любом объекте увидеть то, что требуется автору, но тогда и дискутировать не о чем. Надо только научиться смотреть глазами автора.

Похоже, что здесь было все-таки просто щегольство плотников-умельцев и «украшательство», в котором уже не опознать древнюю символику как систему.

Рыбаков трактует фигуры с поднятыми руками как взывающие к небу, молящие о дожде, значит, это участники весенних обрядов, а фигуры с опущенными руками — как указующие на землю — это, стало быть, участники летних или осенних обрядов. Но с поднятыми руками у многих древних народов изображалась просто эпифания (явление) божества (Neumann 1965: 34–35). Вполне возможно, что опущенные к земле руки, соответственно, означают божье благословение, а может быть, и что-нибудь другое.

В наиболее популярном у исследователей узоре — так называемой «трехчастной композиции» (рис. 6–8) — Рыбаков видит изображение богини или жрицы с обращенными к ней двумя

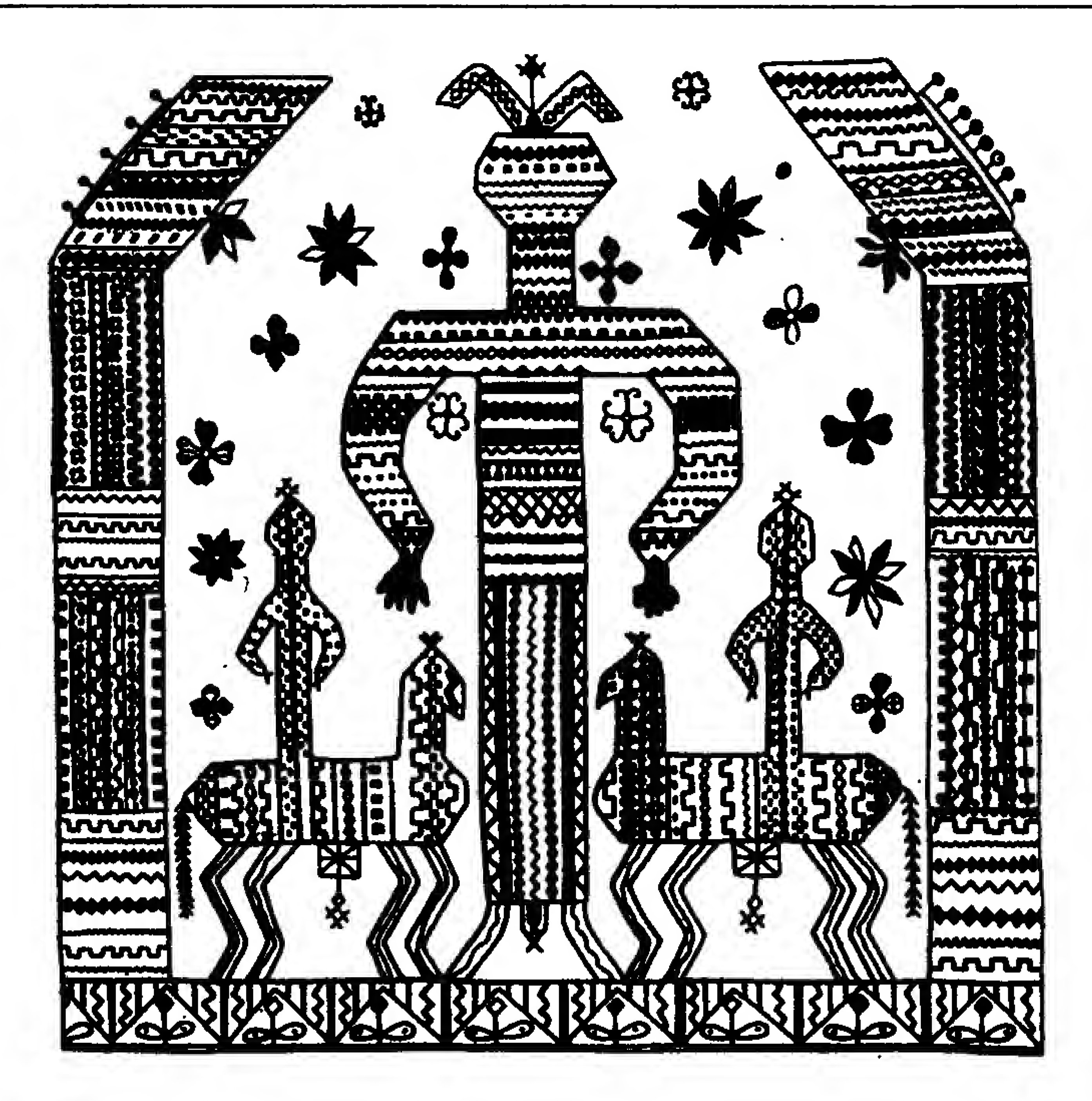

Рис. 6. Трехфигурная композиция (русская вышивка, Север). Женская фигура с двумя всадниками по бокам. Предположительно Солнце с близнецами — сыновьями божьими. По Рыбакову (1981/1997: 524, рис.), «Макошь и всадники (всадницы)»

всадниками (с. 472–473, 502–506). Почему двумя? Потому что два изображения? А если, скажем, на скатерти раппорт (множественное повторение) — сколько тогда считать фигур, послуживших прототипами? Ведь и «Весна на сохе» оказывается с обеих сторон центральной фигуры — что же, изображено две Весны? Очевидно, здесь просто сказалась специфика данных композиций как произведений народного искусства — традиция, орнаментальность, необходимость симметрии.

Значит, надо считаться с возможностью того, что в смысловой подоснове этих изображений не два, а один всадник, предстоящий женскому персонажу. Сколько всадников было на самом деле в мифологической подоснове, надо выяснять особо. Это зависит от ряда обстоятельств, в том числе от трактовки центральной фигуры. Что же это за центральная фигура?

Рис. 7. Трехфигурная композиция: женская фигура с двумя всадниками (вышивка или ткань?). По Рыбакову (1981/1997: 687, рис.), «Встреча весны». В центре Макошь с поднятыми к небу руками. На конях — женщины с сохами позади»

Со времен В. А. Городцова в ней видели то Великую богиню или Великую Мать, Мать-Сыру-Землю, то Рожаницу, то Берегиню, то Макошь. Рыбаков трактует эту фигуру на одних изображениях как Макошь, на других — как Рожаницу, на третьих — как «свет», отмечая при этом, что идея света «выражена преимущественно при посредстве женского человеческого образа» (с. 504). Имеется в виду, конечно, образ солнца. Эта трактовка наиболее правдоподобна, и незачем выражаться так обиняками. Правда, академика смутило то обстоятельство, что солнце в его системе славянской мифологии представляют Даждьбог и Хорс — фигуры мужские. А на изображениях — женская.

Но ведь и в русских сказках и свадебных песнях «красным солнышком» называют невесту, а жениха — месяцем (Сумцов 1996: 38–41). Более того, солнце в русском обряде надевает сарафан и

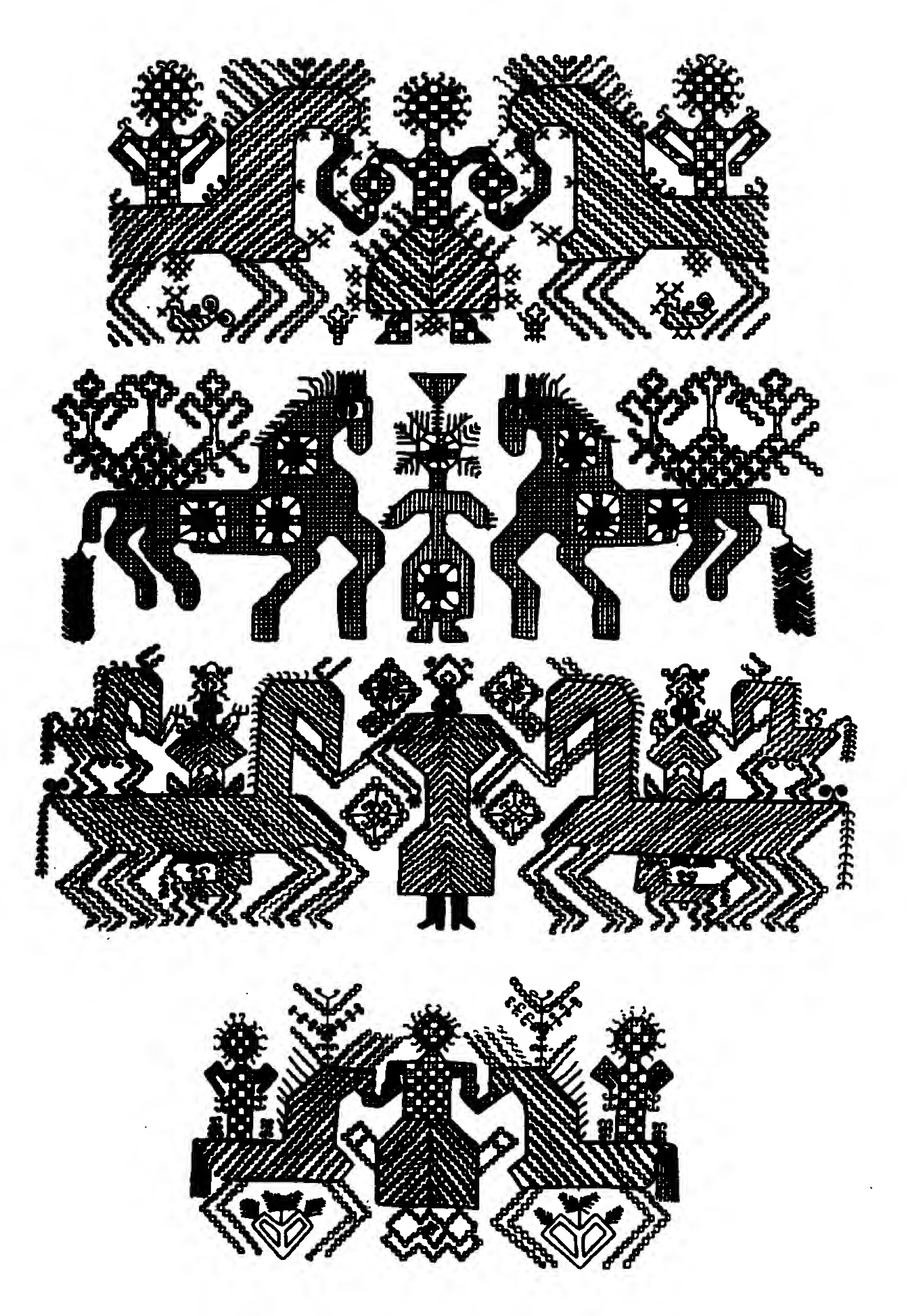

Рис. 8. Трехфигурная композиция (вышивка или ткань?).
По Рыбакову (1981/1997: 705, рис.),
«Праздник летнего солнцеворота (Купало)»

кокошник. Можно добавить, что в русском языке «солнце» — среднего рода лишь в результате прибавления уменьшительно-ласкательного суффикса, а древняя форма — женского рода: «солънь» (проступает в выражении «посолонь» «по солнцу»). Древность смены форм велика: уже в конце I тыс. н. э. древнерусские тексты писали: «солнце». Более того, слово «солнце» имеет этот суффикс у всех славян, значит, без суффикса оно употреблялось задолго до разделения славян, т. е. минимум до середины I тыс. н. э. А возможно, и до появления в славянском пантеоне Дажьбога и Хорса.

Именно древность образа позволяет обратиться к мифологии родственных народов. У ряда индоевропейских народов в мифах на брак с солнцем или дочерью солнца претендуют всадники, братья-близнецы, дети бога. У индоариев это Ашвины (букв. «конские»), дети Дьяуса, у литовцев — «божьи сыновья». Дочь Солнца сменила само Солнце, вероятно, тогда, когда «солнце» сменило пол. У греков сохранился миф о Диоскурах (букв. «божьих юношах», «юношах Зевса» — они его сыновья, юные воины с конями). По-видимому, и Диоскуры, и Ашвины мыслились вначале в конском облике. В честь германских божественных близнецов Хорста и Хенгиста устанавливали коньки на крыше (Кузьмина 1977). У славян напоминанием о таких мифических близнецах служат только коньки на крышах и трехчастная композиция в вышивках — сам миф не сохранился даже в сказке.

В искусстве II тыс. до н. э. изображения богини с двумя конями или с двумя всадниками теперь считают отражением этого индоевропейского «близнечного» культа и его образов (Иванов 1972). В центре богиня, Хозяйка коней (у греков Деметра, у индоариев Саранью, у кельтов Эпона). По другим толкованиям, может быть, верным применительно к более поздним версиям мифа, в центре — Солнце (инд. Сурья, дочь бога Савитара, «быстроконное солнце») или дочь солнца. Такое толкование трехчастных русских композиций и резных трехфигурных изображений на щипце крыши могло бы объяснить постоянную связь центральной женской фигуры с двумя конями или всадниками. В связи с солнечной колесницей у индоевропейских народов коней нередко заменяют птицы — отсюда находит объяснение и связь центральной женской фигуры наших вышивок и резьбы с птицами.

В русской мифологии два брата-близнеца, женихи солнца, давно забыты, и трехчастная композиция стала лишь традиционной схемой, изобразительным приемом. В фольклоре же у невесты,

сопоставляемой с солнцем, лишь один жених — светлый месяц. Если какие-либо смысловые ассоциации сохранялись у вышивальщиц, то два всадника на вышивке давно уже мыслились изображением одной фигуры.

Как видим, анализ изобразительного сюжета на широком фоне индоевропейской мифологии делает наиболее вероятной как раз ту трактовку, которую Рыбаков оставил в тени.

Предполагается, что после утраты смысла изображения упрощенные птицы или кони слились с центральной фигурой, образовав своеобразную ладью. Рыбаков считает, что появление этого образа — «не столько позднейший орнаментальный мотив», сколько выражает идею движения солнца (с. 504). Мне представляется, что это вообще не новообразование. Ведь головы коней или птиц тут расположены на концах ладьи и обращены кнаружи, а в трехчастной композиции животные обращены головами к центру. Скорее, здесь можно видеть продолжение старой традиции изображения солнечной ладьи — такая ладья с высоким носом и кормой, на которой красуются головы животных, драконов, везет солнце на наскальных изображениях Скандинавии, начиная с бронзового века (похожие ладьи, *Vogelbarken*, есть в балканодунайской культуре полей погребальных урн II тыс. до н. э.).

Что же касается излюбленных Рыбаковым Рожаниц, то их место в вышивках автор явно преувеличил (большей частью там просто подражания «кабацким орлам»), а общий его вывод о «полотняном фольклоре» неверен. Рыбаков считает, что представил его не как «сумму отдельных элементов», а как «систему взглядов». Да нет же, это все-таки сумма элементов, бывших некогда содержательной системой, а сейчас это если и система, то лишь орнаментальная.

Когда Рыбаков «опознает» в узоре вышивок образы намеченных им богов (Макоши, Даждьбога и проч.), эти «опознания» лишены доказательной силы, ибо автор не заботится о полноте охвата серии, не составляет карту, не строит типологических рядов, не выявляет из множества модификаций инварианты нескольких типов — он выхватывает случайные экземпляры и сразу усматривает в них сходства с нужным образом, игнорируя более близкие сходства с другими образами. Его Рожаницы не документированы в вышивках ничем: расходящаяся нижняя часть узора (якобы раскинутые ноги) может изображать и корни дерева, и распущенный хвост геральдической птицы (и дерево, и «кабацкий

орел» на вышивках есть). А изображение двух рожающих лосих (верхний рис. на с. 481) представляет собой изолированный мотив, вероятно, финно-угорского субстрата.

В орнаментальных вышивках XIX–XX вв. автор каждую деталь, каждый стежок готов истолковать как наполненные содержательным смыслом, сохранившимся с X в. и еще более давних времен. Он не оставляет места для сюжетов и мотивов XIX–XX вв. и для собственно орнаментального развития. Он с готовностью принял и развивает (с. 508–511) догадку этнографа-любителя Г. П. Дурасова о каргопольских «месяцах» как календарях и каждый завиток орнамента, каждую петельку принимает за отметку праздника, хотя сам же Дурасов признавал, что усмотренный им на вышивках счет дней, недель, а в большинстве случаев и месяцев не совпадает с календарным («недель» не 52, «месяцев» не 12).

Рыбаков не делает различия между новыми вышивками (сделанными, скажем, тамбурным швом) и древними (швом двусторонним), даже между вышивкой и ткачеством (на с. 88–89 образцы ткачества обозначены как вышивки), хотя при ткачестве ромб, столь важный для Рыбакова, изначально может представлять вовсе не ромб, а круг (ведь в ткачестве круг изобразить иначе было просто невозможно). Некоторых всадниц (?) Рыбаков трактует как «Весну с сохой» из песен. Эти сохи, поднятые на круп лошади (?!), оказались на вышивках XVII в. (с. 511–514 и цветная вкладка после с. 490), которым вообще свойственны орнаментальный распад фигур и *horror vacui* (боязнь пустоты). Здесь фигура всадника распалась (руки плывут отдельно), а от крупа лошади отделился хвост — его-то автор и принял за соху (см. рис. на с. 511 и 513). Весна же в песне приезжает хотя и «на золотом коне», но «на сосе (сохе) седючи» и «сыру землю аручи» (Рыбаков 1987: 670), а не на лошади с сохой на крупе. Так что в образе рисуется конь, запряженный в соху. А Весна — на всем этом сочетании, то есть то ли на коне, то ли на сохе, то ли на том и другом.

Из собственных воспоминаний детства академик извлек детскую игру в «Яшу» и, обращаясь к параллельному варианту игры, восстанавливает Ящера на месте Яши — в общем правильно. Но он не знает, что название игры «Яша» — как раз редкость: в большинстве вариантов полевыми наблюдателями записан Ящер, так что тут особого открытия нет. Имитацию выбора невест Рыбаков трактует как наследие того времени, когда девушку на деле приносили в жертву «архаичному Ящеру, хозяину подземно-подводного

мира» (с. 40, 125, 173; II, с. 152–153, 206–208, 278–293). Даже до палеолита ящеры не дожили, вымерли на миллионы лет раньше.

Но, может быть, Ящер выступал «хозяином поземно-подводного мира» как фигура славянской мифологии (гиперболизированная ящерица)? Рыбаков не объясняет, почему в сопроводительных песнях Ящер грызет орешки и все действо происходит в ореховом кусте. Т. А. Бернштам, собравшая все материалы об этой игре, установила, что игра является трансформацией переходного обряда совершеннолетия. Ящер осуществляет в ней в числе других и сугубо положительную функцию — дарует плодовитость, обеспечивает любовь и брак. Отсюда и разгрызание орехов — символа мужской половой силы. Девушки не приносятся в жертву Ящеру, а с его помощью выбирают суженого (Бернштам 1990). Как видим, это совершенно другая фигура.

Еще одному источнику — данным языка — Рыбаков придает первостепенное значение в установлении смысла имен богов, их функций, связей, разноэтничных параллелей и т. п. За 10 лет до него с профессиональным анализом именно этих материалов и именно в этих целях выступил крупный лингвист Роман Якобсон (1970). Но, используя данные языка как источник, Рыбаков не базируется на чьих-либо исследованиях, а предпринимает разыскания самостоятельно, хоть не имеет в лингвистике ни специальной подготовки, ни хотя бы интуиции. Только смелость. Его экскурсы в лингвистику просто ужасны. Беда в том, что они могут понравиться дилетантам (т. е. массе читателей) — своей простотой, доступностью, броскостью, — но любой лингвист отшатнется от них в остолбенении. Он скажет, что языковые связи нельзя устанавливать по чисто внешнему сходству, что нужно знать внутреннюю форму слова, знать законы соответствий и словоизменения, родство слов. Без этого лингвистические разыскания оказываются сделанными на уровне начала XIX в. — до развития индоевропеистики. Даже дилетанта могло бы удержать от сверхсмелых сопоставлений интуитивное чувство слова, но и такого чувства у академика Рыбакова нет. Поскольку все это серьезные вещи, приведу дюжину примеров.

1) В слове «Макошь» (имя богини) Рыбаков видит две части: Ма- и -кошь. Первую толкует как «мать», поскольку богиня Ма засвидетельствована в крито-микенских табличках (у очень далекого народа!), а вторую — как древнерусское название жребия и, одновременно, корзины (действительно такие слова есть в древне-

русском языке). Таким образом, название богини расшифровывается Рыбаковым как «Мать счастливого жребия» (богиня судьбы) и «Мать хорошего урожая» (поскольку в корзину могли складывать плоды). И «Мать счастья»: ведь урожай — конечно, счастье (с. 384, 386). Все это с самым серьезным видом, несмотря на то, что в образе богини ничто не свидетельствует ни о первом, ни о втором, ни о третьем (больше всего материалы говорят о женских работах, в частности о прядении).

И где же в русском языке «мать», «матери» сокращается в «ма»? Разве что в языке детей, да и то не в начале сложного слова. Кроме того, в русском языке сложное (составное) слово иначе строится: основное существительное стоит в конце, а определяющее слово — в начале (так обстоит дело с «Богоматерью», так и с «Дажьбогом» или «Даждьбогом»). Для того смысла, который имел в виду Рыбаков, уж лучше подошло бы слово «кошма» (к сожалению, точно известно, что оно заимствовано из татарского). Да и звучание «Макошь» не стандартно: известны и «Мокошь», «Макешь», «Мокуша» и т. д.

2) Слово «Кострома» (название кумира, большой соломенной куклы) академик толкует по тому же шаблону, хоть и с учетом русской схемы словосложения: «костра» — 'остистые части колосьев', 'обрезки соломы' и т. п., «ма» — 'мать', а поскольку матерью у славян называлась земля («Мать-Сыра-Земля»), то все слово у Рыбакова означает 'поросшая земля' (с. 378). Предлагает он и другую расшифровку: «Мать колосьев» (II, с. 154). А что же тогда означает синоним Костромы — Кострубонько? Какой аналог матери скрывается за «бонько»? Связь соломенной куклы с кострой действительно напрашивается, но «-ма» — просто суффикс, как в словах «солома», «ведьма».

3) Древнерусское слово «кощуна», **коштѫна** («срамословие», «богохульство») Рыбаков считает состоящим из «кош» — 'жребий' и «туне» — 'безвозмездно' («туний» — 'лучший', «тунъ» — 'особенно'). Все в целом должно было означать «напрасный жребий», «напрасную судьбу» (снова порядок частей в слове нерусский!), т. е. «напраслину», «басни», а первоначально — «миф» (II, с. 315). Языковеды же связывают слово «кощуна» (кощунство) с «кощунъ» («богохульник», «насмешник»), а «кощунъ» производят от «костить», «кощу», т. е. «бить», «трепать» (ср. «па-кость», где па- — префикс, как в словах «пасынок», «пагуба», «пасмурный») и т. п.

4) Слово «вампир», «упырь», Рыбаков рассекает на две части: **вѫ-** толкует как «оный», «иной» (хотя тогда было бы **in**-), а остаток

-пърь — как обозначение силы, и видит тот же корень в словах «пря», «порато» и... «топор»! Последнее он раскладывает на то- и -пор; то- — очевидно, указательное местоимение (только другое, чем «оный»), а -пор — сила: ведь в топоре заключается сила. «Вампир» же оказывается «человеком иной силы» — имеется в виду потусторонняя сила (I, с. 126).

Если бы академик обратился к трудам языковедов, то выяснил бы, что «топор» — заимствование из иранских языков (где белудж. «тапар» и курд. «тепер» соответствует др.-иранск. *tapara), «вампир» — из польского, а в польском это передача того же древнего «упырь» (как «вензель» из węzieł — «узел»). «Упырь» же содержит древнее отрицание у- (как в словах «увечный», «убогий», «утлый», «урод») и корень, который связывают с греческим πυρ «огонь» (ср. современное «пиротехника»). В целом предполагают, что слово «упырь» первоначально обозначало несожженного покойника, который, не пройдя положенного обряда кремации, якобы не мог войти в страну забвения, жаждал оживляющей крови и тем был опасен для людей (Лукьянова 1985).

5) Восточнославянское «мордовать» Рыбаков (с. 281) производит от гипотетического скифского «мар» ‘убивать’, тогда как это явное заимствование из германских языков — ср. нем. morden — ‘убивать’, Mord ‘убийство’.

6) Древнерусское слово «смерд» («крестьянин», в Северо-Восточной Руси «сирота»), ср. польск. smard, Рыбаков рассматривает как скифске наследие, но при скифском (ираноязычном) корне обнаруживает славянский, русский префикс «с-» и толкует все слово («со-мерд») как «соумирающий». То есть, по его мнению, первыми смердами (скифского времени) были те, кого убивали для сопровождения царя в могилу (с. 233, 281). Правда, для погребения с царем, по Геродоту, убивали слуг из знати, но ведь значение слова могло измениться.

Языковеды же действительно видят в слове «смерд» ираноязычное наследие и действительно от корня, означающего «смерть», но толкуют связь проще: «смертный» → человек (ср. перс. merd — ‘человек’) → человек-слуга → «крестьянин», а что до префикса, то он не всегда в русских словах означает собирательность, совместность — он есть и в слове «смерть».

7) самоназвание части скифов «сколоты» академик раскрывает аналогичным образом как славянское, от слова «коло» («круг», «объединение»), — со значением «союзники», «объединенные»

(с. 227). От этого термина, полагает он, произошло современное самоназвание славян: у античных авторов они «склавины». А так как «коло», «круг», еще приложимо и к солнцу, то «сколоты», а за ними и «славяне», расшифровываются еще и как «потомки Солнца», «внуки Солнца» (с. 434). Красиво, возвышающе, лестно.

Но ведь «склавины» — это именно иноязычное восприятие слова — греками, которым трудно было произносить звукосочетание «сл» в начале слова (у них в языке такого нет). Никогда и нигде сами славяне себя «склавинами» не называли. А выражение «язык словенеск», по наиболее правдоподобному объяснению, означало «словесный язык» (т. е. «понятный») и «словесный народ» (т. е. «понимающий речь») — ср. противоположность: «немец» (как называли в древней Руси всех без разбора западных пришельцев), т. е. «немой». Этноним же «сколоты» расматривается некоторыми языковедами как вариант термина «скифы»: греч. «скютай», соотв. иранск. «скута», предпол. из «скулта» (Szemerényi 1980; Раевский 1985: 215–216). А поскольку, по данным лингвистики, все скифы были ираноязычны, очень трудно притянуть сколотов к славянам.

Впрочем, во втором томе (с. 252) автор предлагает уже иную расшифровку термина «словене»: «сло-вене» = слы, послы из венедов, «выходцы из земли вене-» («-ды» придется объяснить как-нибудь иначе). А что, собственно, мешает и так разделить слово? Рыбакову ничего не мешает. Он абсолютно свободен. От всего, что сдерживает лингвистов. Своего рода «мозговой штурм», но вынесенный на страницы печати массовым тиражом и выданный за высшее достижение славистики.

8) С «чарой» (сосудом) автор связывает «чары» (‘волшебство’), от которых «очарование», «чародей» и т. п. Он считает, что славяне чуть ли не с трипольского времени гадали и кудесничали над чарами с водой, поэтому и все священнодействие с чарой-сосудом получило название «чаро-действо», а отсюда «чары», «волшебство» (с. 73, 184).

На деле же «чара» (сосуд) заимствована с востока (ср. татарск. «чара», монгольск. «чара» — ‘большая чаша’). А «чары» (единств. ч. «чаръ») — старое индоевропейское, возможно, скифское, наследие: ср. авестийск. «чара», персидск. «чар» — ‘средство’, «чара» — ‘хитрость’, литовск. kêras — ‘волшебство’.

9) Слово «берлога» Рыбаков раскрывает как «логово бера», а так как нем. «бэр» (Bär) означает ‘медведь’, то автор делает вывод, что

и в русском языке некогда медведь назывался «бер» (с. 102). Этот заманчиво звучащий вывод и языковеды делали в запрошлом веке (хоть академик этого не знает). Но не в наше время, потому что «берлога» означает логово *медведя* только в русском языке, а слово имеется и во всех остальных славянских языках (болг. бърлок, чешск. brloh и др.) и означает в них нечто иное: «плохую подстилку из соломы», «грязное обиталище», «логово свиней», «убогую хижину». В сербском сохранился глагол brljati «загрязнять».

10) Рыбаков считает, что «хоромы», «храм» раньше у славян непременно были круглыми: он производит эти слова от «хоро» — 'круг в хороводе'. По его мнению, только в христианское время этот корень совпал с греческими «хор» и «хорос» (круглое паникадило), а в языческое время «хоро» было просто вариантом слова «коло» — 'круг' (II, с. 228, 767) — и было связано с Хорсом (с. 434).

Но «хоровод» сам происходит от заимствованного (из греческого) «хор», а «хоро» в русском языке никак (никакими звуковыми законами) не связано с «коло», не говоря уже о «Хорсе». «Храм» же и «хоромы» не происходят ни от «хоро», ни от «коло», да и -м тут некуда девать (языковеды не могут просто пренебречь звуком). Для этимологии этих терминов у языковедов есть выбор: либо индоевропейское наследие (ср. др.-инд. harmyám «крепость», «прочное здание»), либо заимствование из арабского (harám «священная часть здания»), хотя в обоих случаях остаются трудности для увязки.

11) В Силезии на горе Собутка (Sobótka, от польск. sobota «суббота») есть следы языческого культа. Русские и словацкие пережиточно-языческие сходки тоже называются «субботками». Рыбаков отказывается производить это название от слова «суббота»: сходки не привязаны к этому дню недели. Использовав диалектный словацкий вариант «событка», академик увязывает весь комплекс со словом «со-бытие», понимаемым как «совместное бытие», «совместное нахождение», «сборище». По Рыбакову, это и есть первоначальный смысл слова «событие», а современное значение — производное. «Яркость и театральность древних языческих сходбищ — «со-бытий» привела к тому, что слово «событие» стало обозначать нечто необычное, из ряда вон выходящее, особенно значимое» (с. 293–294). В этом толковании слово затем не раз повторяется в тексте обоих томов.

Рыбаков всегда рассматривает с(о)- как префикс собирательности. Между тем, этот префикс придает словам и другие оттенки значений, например, завершенности действия: «со-вершиться»,

«с-быться» — именно отсюда «со-бытие», т. е. ‘сбывшееся’. Также как родственное по значению слово «факт» — из лат. *factum* «сделанное». В древнерусском языке «событие» означало только одно: «исполненное» (это на большом материале показано в словаре И. И. Срезневского).

«Суббота» же происходит от евр. «шаббат», означавшего последний день недели, у иудеев выходной, день обязательного и полного отдыха. В христианском обиходе на славянских землях, когда суббота перестала быть выходным днем, слово сохранило оба значения — и порядкового имени дня, и обозначения отдыха, но последнее — в отрыве от дня недели. В этом употреблении оно стало означать любой свободный день, конец работы (ср. «шабаш»), языческий праздник (ср. «шабаш ведьм» на Лысой горе). Вот и объяснение «субботки».

12) Оспаривая предложенное известным языковедом-иранистом В. И. Абаевым иранское толкование скифского имени бога Гойтосира, Б. А. Рыбаков предлагает считать это имя славянским синонимом имени Ярило, Яровит. Дело в том, что Ярило — фигура фаллическая, а корень «гой» Рыбаков считает почти равнозначным корню «яр»:

> «в славянских языках «гойный» означает «изобильный»; «гоити» — «живить». «Гоило» переводится как «фаллос», и поэтому выражение русских былин «гой-еси, добрый молодец» означает примерно «viro in plenis potentia»».

Латынь на совести маститого автора (или корректора?). В буквальном переводе на русский его (их?) выражение означает: «мужу в полных силе». Если имелся в виду звательный падеж, то надо бы «vir in potentia plena». Впрочем, звательный падеж академик называет «апеллятивом» (с. 393), т. е. «нарицательным», но такого падежа нет. Нужный термин — «вокатив». Но продолжим цитату:

> «Весь комплекс слов с корнем «гой» связан с понятиями жизненности, жизненной силы и того, что является выражением и олицетворением этой силы...» (I, с. 70).

А я-то, с детства зная белорусское выражение о ранке «загоилась» («загаілася») — «зажила», «залечилась», — простодушно воспринимал былинное «гой-еси» как ‘здрав будь’ (ср. Мокиенко 1986: 233–237) и не подозревал о фаллическом смысле выражения! А именно этот смысл связал Гойтосира с Ярилой. Правда,

академик оставил без расшифровки вторую часть слова («-тосир») и не разъяснил, что же она означает на языке славян.

Перечень можно было бы продолжить, но, надеюсь, достаточно. Создатель так называемой «яфетической теории» под свои вольные этимологии по крайней мере хоть какую-то методическую базу подводил (пресловутые четыре элемента), а здесь полная свобода от любых методов, так сказать, методическая распущенность. Добро бы Рыбаков не сознавал необходимость строгости и осторожности в лингвистических сопоставлениях, так нет — сознает! Он делает упрек Иванову и Топорову за то, что те с Волосом связывают Волынь и Вавель, «совершенно не относящиеся к делу» — и это справедливое обвинение предъявляет исследователь, который сам связывает скифов-сколотов с севернорусским «сколотком» (внебрачным ребенком), «хоромы» с «колом», Гойтосира с Ярилой и т. д.!

Таким образом, внушительно развернув разнообразные виды источников, достигнув их небывалого охвата, автор почти свел это достижение на нет своим неровным и зачастую неквалифицированным анализом.

Методологические основы. Этот результат — не случайность. Сказались как личные особенности автора, так и (в еще большей мере) его методология, его теоретические взгляды.

Отчасти из-за неравноценности анализа разных видов источников весь двухтомный труд выглядит не как монографическое исследование, а как собрание очерков, этюдов, набросков, в научном плане очень неровно написанных, хотя всегда чрезвычайно интересных, красочных и увлекательных. Читателя не покидает ощущение, что писал их человек, безусловно талантливый, увлеченный, по-своему эрудированный и неутомимый. Но в то же время это человек, излишне самонадеянный и самоуверенный, не очень затрудняющий себя проверкой, самоконтролем, строгим отбором, не привыкший к требовательности и возражениям (или давно отвыкший от них), словом, ошибающийся так, как может ошибаться в печати только академик: у любого другого такое просто не прошло бы.

Среди представленных этюдов есть и несомненные удачи. Кроме уже отмеченных, это идея двух родственных богинь — матери и дочери Лады и Ляли (с, 360–369 и др.), сопоставление кленчанского скипетра бронзового века с тоягой болгарского русальца (с. 255), многое в анализе Збручского идола (II, с. 236–251) и др.

Эти этюды, конечно, объединены темой и по замыслу связаны воедино стержневой концепцией. Но распадаются они в немалой мере как-раз из-за слабости этой концепции.

Шатки прежде всего ее методологические основы.

В течение многих лет академик Б. Д. Рыбаков возглавлял советскую археологию административно (как директор головного института и редактор головного журнала). Соответственно, он стоял во главе господствовавшей и все еще наиболее влиятельной у нас научной школы. Школа эта трактовала археологию как «историю, вооруженную лопатой», по крылатому выражению основателя школы профессора А. В. Арциховского. Эта формулировка подразумевает, что археология — это та же история, но воссоздаваемая не по письменным источникам, а по материальным памятникам. Методы обеих наук в принципе одни и те же, поэтому, с позиций этой школы, археолог может смело пользоваться письменными источниками, а знающий историк — археологическим материалом: для понимания его какая-либо особая методика не нужна, достаточно эрудиции и здравого смысла, тут факты сами за себя говорят. Столь же смело историк-археолог этой ориентации привлекает этнографический материал, фольклор, данные языка и т. п. — все это разновидности исторических источников, которыми ученый считает себя вправе заниматься, коль скоро он историк в широком смысле.

Труды ученых этой школы очень нравятся публике и легко получают признание у властей, потому что такие археологи охотно берутся за широкие комплексные проблемы, которые раньше считались неархеологическими, — этногенеза (происхождения народов), истории духовной культуры и т. п. (Критика идей этой школы и близких к ней подробнее предложена в работах: Клейн 1977; 1986; 1993в).

Я принадлежу к другой школе, которая видит в археологии источниковедческую науку. С этой точки зрения, каждый вид источников — письменные, лингвистические, этнографические и др. — обладает своей спецификой и требует специальных методов изучения, особых методов не только поиска, сбора, препарирования, но и интерпретации. Требует отдельной науки. Особенно отличаются от письменных археологические источники. Понимание их запросто, сходу, на глаз — всего лишь иллюзия. Археологические факты сами за себя не говорят. Археология должна перевести их на общедоступный язык, и сделать это очень непросто. Нужно быть профессионалом. Богатые погребения — не всегда погребения

богатых (некоторые народы хоронили всех детей с особенно богатым инвентарем: ведь дети не успели попользоваться им в жизни), а бедные погребения — не всегда погребения бедных (первых римских пап не выявить: их хоронили подчеркнуто скромно). Чтобы восстановить видовой состав стада, мало подсчитать процент костей на городище — нужно вычислить число особей, сравнить их среднюю продолжительность жизни и т. п. Да и этого мало для сравнения их значимости — нужно оценить вес особей (курица не равна корове). Состав кладбища не отражает прямо состава живой общины и т. д. Но и наглядность фактов языка обманчива. Для непрофессионалов они тоже полны подвохов. Все виды источников скрытны, каждый по-своему, и каждый открывается только специалисту.

Историк же, получив выводы каждой из источниковедческих наук — письменного источниковедения, археологии, этнографии, лингвистики и др. (выводы, а не сами источники!), — вырабатывает из них своими собственными методами цельную картину. История — наука синтеза (Этот подход подробнее изложен и аргументирован в работах: Клейн 1977; 1978).

Конечно, исследователь вправе подвергать и первичному анализу любые виды источников, он вправе проводить сам как источниковедческий анализ, так и исторический синтез, но в таком случае он должен профессионально владеть материалами и методами каждой из этих операций, обладать в каждой из этих дисциплин специальной подготовкой, быть в каждой из этих наук специалистом. А это крайне редко встречается.

Когда же историческая картина далекого прошлого рисуется на основании одного вида источников, с дилетантскими вылазками в смежные отрасли, она неминуемо получается однобокой, искаженной и обманчивой. К результатам таких работ я отношусь с глубоким недоверием.

Память культуры и субъективизм исследователя. В сущности на одних археологических источниках (или почти исключительно на них одних) была построена концепция глубокой автохтонности славян на Украине, исходная для Рыбаковских построений о славянском язычестве. Свою концепцию развития древнеславянской религии Рыбаков строил, будучи убежден в исконности обитания славян на широких пространствах Украины. Он начинает их историю там с середины II тыс. до н. э., далее прослеживает ее в

Скифии Геродота (земледельческую часть скифов он, вопреки Геродоту, считает просто славянами), затем через культуры полей погребений, именуемые у него раннеславянскими, ведет линию преемственности прямиком к пражской культуре VI–VII вв. и к Киевской Руси. Все это для него славяне. А в число их дальних предков включены и предшественники культур бронзового века — энеолитические строители трипольских поселений, земледельцы V—IV тыс. до н. э. — если не как прямые предки славян, то как участники в создании их культуры. Впрочем, Рыбаков упорно, с нажимом, повторяет: «Напомню тезис Б. В. Горнунга о том, что трипольцы входили в число языковых предков славян» (с. 212, также с. 148–149, 586). Вот почему автор труда уделил так много места интерпретации орнаментов на трипольской керамике: в глубине души он верит, что это славяне, настоящие славяне, со славянским (или, точнее, праславянским) языком.

Такая длинная, глубокая родословная славян позволяет Рыбакову включать множество разновременных материалов в историю славянского язычества и устанавливать головокружительные соответствия, перекличку через сотни поколений, через многие тысячелетия. Порою совпадения и впрямь поразительные! Так, чрезвычайно эффектно выглядит совпадение двух композиций: на бляшке раннежелезного века изображен шаман в головном уборе в виде головы лося и две богини (лосихи?) по бокам, а в погребении V тыс. до н. э. на Оленьем острове оказывается скелет шамана в таком же головном уборе, с резной фигурой головы лося, и по бокам шамана — скелеты двух женщин (с. 66–67). К этому добавляется северный фольклор — предания о шамане и двух лосихах или женщинах-прародительницах... Но фольклор-то неславянский, бляшки принадлежали финно-ограм, а Оленеостровский могильник — по-видимому, их далеким предкам. К славянам вся композиция имеет отношение очень и очень косвенное (как наследие финно-угорского субстрата?).

Рыбаков открывает гигантскую глубину народной памяти — одна глава у него так и называется: «Глубина памяти». Память народов действительно глубока, хотя и очень избирательна и нередко скудна. Но чаще всего это память человечества: она передается и от народа к народу. Мы ведь храним в своей культурной памяти не только славянскую основу, в частности восточнославянскую, но немало и римского, и греческого, и еврейского, и татарского, и германского.

4 Зак. 3231

На деле столь глубокие корни славян на Украине уверенно проследить не удается. В наши дни, если придерживаться надежной преемственности, то можно продвинуться вглубь не на три тысячелетия, а лишь на три века от Киевской Руси — до VI в. н. э. Некоторые исследователи говорят о конце V в. н. э., но надежных доказательств нет. Где жили славяне в предшествующее время, какой обладали культурой, достоверно не известно (Мачинский и Тиханова 1976; Щукин 1976а; Мачинский 1976). Впрочем, в последнее время ведутся исследования так называемой киевской культуры, которая еще на три века древнее и может претендовать на славянскую принадлежность (Горюнов 1981; Терпиловский 1984; Щукин 1986; Седов 1986). Она располагалась севернее черняховской культуры (Рыбаков ей не уделил внимания).

Раннеславянские культуры полей погребальных урн — зарубинецкая и черняховская — по своему общему облику, по массовым сходствам (с культурами Севера Центральной Европы) не славянские, а в основном германские. И по сведениям письменных источников, на территории нынешней Украины обитали тогда бастарны (то ли кельты, то ли германцы), а также готы, гепиды, герулы и другие германские племена в смеси с остатками скифо-сарматского населения (Щукин 1977). Совпадение черняховской культуры со сферой активности готов Рыбаков отрицает, ссылаясь на то, что у черняховской культуры хронологический диапазон шире, но это давно опровергнуто: за пределы хронологии готского вторжения выступает не черняховская культура, а ее «широкая» (расплывчатая) датировка, зависевшая от плохих методов датирования (Щукин 1976б; Гороховский 1985). Подтвердить участие готов в сложении черняховской культуры помогло открытие и изучение более ранней вельбарской культуры готов (Szczukin 1981; Этнокультурная 1985; Wołągiewicz 1986), располагавшейся западнее (Рыбаков ее не упоминает).

Так что те изображения на сосудах, которые Рыбаков трактует как славянские календари (1962а; 1981: 318–320; II, с. 164–194), если и могут рассматриваться как календарные символы, то только как германские, от силы (пережиточно) — как сарматские или кельтские. Вероятно, славяне обитали тогда к северу от германцев, возможно, поблизости.

Еще глубже, в скифское время, славян на Украине, по крайней мере в зоне видимости греческих колонистов, точно не было. О скифах Геродот рассказывает как о народе, который отличается

от соседей языком (IV, 105, 117 и др.), а современные языковеды четко установили, что язык их, как и сарматский, принадлежал к семье иранских и был в ней наиболее близок к осетинскому. Среди сотен местных названий и имен, переданных античными источниками, большинство (как «Танаис», «Арпоксай», «Сайтаферн») осмысливаются с иранских (в частности осетинских) корней, некоторые — предположительно с индийских, но нет ни одного достоверно славянского слова. Это непреложный факт, с которым надо считаться. Если бы славяне жили поблизости от греков и скифов, славянские имена просочились бы в источники.

Культурную преемственность от скифов к славянам Рыбаков подкрепляет сведениями о том, что Греция кормилась скифским хлебом (II, с. 21). А. Н. Щеглов показал, насколько это представление шатко: земледельческая Скифия сеяла не пшеницу, а полбу, которая на экспорт не шла (Щеглов 1987а; 1987б).

Продвигаться этим путем еще глубже — к культурам бронзового века, не говоря уже о трипольской, — бессмысленно.

Рыбаков козыряет совпадением территорий разновременных культур, но разве это доказывает их преемственность? Это доказывает лишь, что определенные территории были удобны для земледелия и скотоводчества в разные эпохи. Даже наследование отдельных черт культуры еще не говорит об этнической и языковой преемственности: ведь и при смене народа какая-то часть прежнего населения обычно оставалась на месте и ассимилировалась новым населением.

Можно показать (хотя ради экономии места я не стану этого делать), что психологическим стимулом для борцов за всяческое удревнение славянства на его нынешних землях является вера в принцип «исторического права». Суть принципа такова: чем дольше народ обитает на своей родине, тем больше у него прав на нее. Надо прямо сказать, что не так давно такое насаждение исконности подавали как истинный патриотизм, а критику подобных эксцессов рассматривали как антипатриотическую позицию. Да и сейчас находятся люди с такими же настроениями. Между тем принцип «исторического права» был высмеян еще К. Марксом (1871/1960: 276). А связанные с тенденциозностью натяжки в конце концов всегда терпят крах и, разумеется, вящей славе отечества не служат, а только роняют авторитет отечественной науки.

И еще одно замечание более общего плана — оно справедливо и по отношению к любому назойливо ревностному превозношению собственной национальности: за ним обычно стоит тайный и, может быть, неосознанный комплекс неполноценности, чувство какой-то ущемленности, странное у представителей великого народа. «Наши самозваные патриоты, — писал В. Г. Белинский (1955: 436), — не видят в простоте ума и сердца своего, что беспрестанно боясь за русскую национальность, они тем самым глубоко оскорбляют ее».

Концепция глубочайшей древности славян на Украине, отстаиваемая академиком Б. А. Рыбаковым, держалась на эмоциях и порочных методах исследования. Другой ее виднейший сторонник чл.-корр. АН СССР П. Н. Третьяков, один из главных создателей цепочки преемственности от полей погребений к славянам, имел мужество признать: эта гипотеза к середине века рухнула. «Мы, археологи-славписты, — заявил он (1966: 119), — в свое время тяжело переживали крушение гипотезы о зарубинецко-черняховско-славянских связях, оказавшись у разбитого корыта». Наиболее важную роль в ниспровержении этой концепции сыграл И. И. Ляпушкин — см. его итоговую книгу (1968). Против нее выступали М. И. Артамонов, Г. Ф. Корзухина, Ю. В. Кухаренко и др. С критикой этой позиции и ее методических основ я выступаю вот уже полвека (Клейн 1955; Klejn 1981; и др.). Оставаясь до конца на прежних основаниях и лишь слегка модернизируя их, академик Б. А. Рыбаков своим авторитетом придавал ослабевшей концепции вес и живучесть.

Нельзя сказать, что Рыбаков вовсе не отдавал себе отчета в шаткости основ своей картины славянского этногенеза. Он писал: «В связи с отсутствием единого всепримиряющего взгляда на эту сложную проблему и при различии подходов к ней каждая новая работа поневоле будет субъективной; это в равной мере относится и к данной книге» (с. 214, втор. изд. 288). Строить все дальнейшие рассуждения на субъективной основе заманчиво, но не плодотворно. Ведь это значит рассуждать по модели «если допустить, что... тогда...». Опасная игра. Наука рискует превратиться в беллетристику. Разумнее было бы исходить из достоверно известного, хотя достоверное не оставляет простора для всякого рода спекуляций. Но даже при таком ограничении поле для увлекательных гипотез достаточно велико.

Здесь рассмотрены методические принципы, исходные положения Б. А. Рыбакова и набор материалов, из которых он строит свою концепцию славянского язычества.

Память и кругозор. Рассмотрим же, как выглядят некоторые его реконструкции языческих обрядов, сделанные на основании такой методики. Что касается белорусских «комоедиц», которые В. А. Рыбаков трактует как весенний медвежий праздник, то здесь скорее всего медвежьи черты наносные. Рыбаков пишет: «У древних греков тоже был весенний медвежий праздник, и он назывался «комедией» (от «комос» — медведь). От веселых песен, плясок и шуток этого медвежьего карнавала пошло и позднейшее наше название комедии» (с. 40, см. также с. 106, 363, 376; II, с. 158, 667–668; во втор. изд. 1997: 54 и др.). Установив эту параллель, автор возводит традицию белорусских комоедиц (а с нею и культ Волоса) к «далекому индоевропейскому единству».

Здесь один ляпсус на другом.

Греческая «комойдиа» (κωμωιδία) не связана с культом медведя, «комос» (κωμος) — не «медведь» (откуда Рыбаков взял такой перевод?!), а «веселое, торжественное шествие», «толпа гуляк». «Медведь» по-гречески «арктос» (άρκτος). Весенний же праздник, в котором участвовали «комосы», назывался в Афинах «Великие Дионисии».

Белорусские «Комоедицы», по-видимому, действительно связаны с комедиями, но иначе; это не древнее наследие, а позднее заимствование из латинизированной польской культуры, поэтому его и нет восточнее, у русских. В латыни греческое слово «комойдиа» приобрело на письме форму comoedia, а отсюда в Белоруссии через буквальное чтение «комоедия» могло родиться название веселого праздника с ряжеными — «комоедицы». Чтобы объяснить название, появился и обычай есть комы (гороховые), а коль скоро весенний праздник совпадал с первым выгоном скота, ряженые («шуты гороховые») стали изображать фигуру, связанную со «скотьим богом», — медведя.

Таким образом, для того, чтобы не попасть впросак с реконструкциями славянского язычества, как и вообще славянской культуры, нужна не только «глубина памяти», но и широта кругозора, внимание к культуре соседей, даже не очень древней, и осторожность.

Обращаясь к греческим параллелям, Рыбаков опирается почти исключительно на труды А. Ф. Лосева, весьма ценные, но для ссылок на факты чересчур общие, концептуальные, без детальных описаний самих материалов. Обычно в подобных случаях исследователи обращаются к более конкретным и детальным монографиям —

М. П. Нильсона, Л. Дейбнера, В. Буркерта, К. Кереньи (Nilsson 1955–1967, 1. Aufl. 1941–1950; Kerenyi 1951; Deubner 1956; Burkert 1977) и др. Вообще в труде Рыбакова на удивление мало ссылок на иноязычные публикации (не упомянуты основные западные работы по теме: Unbegaun 1948; Pisani 1949; и др.). Пока речь идет о славянских древностях, подобный изоляционизм еще можно как-то оправдать, хотя резонно было бы ожидать более интенсивного использования хотя бы финских и польских трудов, очень добротных (в частности В. Мансикки, А. Брюкнера, Г. Ловмяньского и др. — Mansikka 1922; Brückner 1918; 1924; Lowmiański 1986), и хоть какого-то учета трудов болгарских ученых (М. Арнаудова, Хр. Вакарелски и др. — Славейков 1924; Арнаудов 1971–1972; Вакарелски 1974/1977). А уж когда автор обращается к параллелям, с широким захватом индоевропейских систем, вряд ли можно обойтись только русскоязычной литературой или работами только на славянских языках.

Такие рыбаковские реконструкции, как киевские языческие святилища, верховный славянский бог Род и Збручский идол Святовита-Рода, удобнее будет критически рассмотреть в отдельных разделах дальше, в контексте предметного анализа. Пока отмечу лишь, что они не менее дефектны.

Общая оценка. Почти повсюду я пишу о Рыбакове в настоящем времени, а ведь он несколько лет тому назад умер. Но, во-первых, значительная часть моей критики написана (и отдельными статьями напечатана) при жизни академика, и это надо иметь в виду. А во-вторых, с академиком Рыбаковым приходится иметь дело как с действующей фигурой современной жизни. Так что в какой-то мере обращение к его трудам как к работам живого автора есть дань признания его силы.

Перечисляя погрешности и упущения крупного труда, я не закрываю глаза на его достоинства: собран огромный материал, поднята уйма интересных проблем, предложено множество гипотез, сделаны оригинальные наблюдения — всего этого уже достаточно, чтобы обеспечить двум томам Б. А. Рыбакова долгую жизнь в литературе — в качестве сборника поисковых разработок и размышлений, подготовительных материалов к монографическому исследованию (служить систематической картотекой он не может из-за разбросанности сюжетов и отсутствия указателей). Читать эти тома неимоверно увлекательно.

Он искренне любил старинную народную русскую культуру и с печалью наблюдал исчезновение целых ее пластов, отчуждение горожан от деревни и природы. Помню, лет тридцать назад мне довелось как-то обедать в ленинградском Доме ученых за одним столиком с академиком Рыбаковым и профессором Каргером. Рыбаков рассказывал, как по дороге в Ленинград его попутчице в поезде маленькая дочка закричала: «Мама, мама, смотри, вон коровка ходит, а рядом еще что-то!». «Я выглянул в окно, — завершил с грустью Борис Александрович, — этим «что-то» была лошадь».

В конце концов, заслуги автора определяются не тем, чего в его творении нет, а тем, что в них есть нового и полезного. Но коль скоро заходит речь об общей оценке труда, приходится учесть и степень его полноты (есть ли упущения), и уровень научной состоятельности — сколько в нем ошибочного, спорного и слабого. Тем более, что имя автора, его титулы и вес в науке придают его труду особую авторитетность в глазах читателей. Ведь многие будут смотреть на этот труд как на классику, академический (то есть наиболее полный и достоверный) свод информации и образец монографического исследования по славянскому язычеству. Более того, здесь найдут идеологическую установку для воспитания того рода патриотизма, который превозносит свой народ над всеми другими и диктует закрывать глаза на те недостатки и слабости, которые бы надо было изживать.

Газета «Правда» в 1988 г. с сочувствием цитировала письмо смоленского экскурсовода Г. Ф. Николаева:

> «Сейчас я увлекся работами академика Б. А. Рыбакова и стараюсь как следует их освоить. Вот перед кем я преклоняюсь и кому благодарен бесконечно! Кстати, не могу понять, почему такими мизерными тиражами (то 15, то 50 тысяч) выходят его книги. Достать их — целая проблема. А ведь в этих трудах — самые глубокие корни нашего народа. Голова кругом идет от широты и смелости, с которыми анализирует он наше глубочайшее прошлое. Читаешь — и спина распрямляется, плечи расправляются. А если совсем коротко, то Борис Александрович Рыбаков — это научное обоснование нашего национального самосознания» (Кожемяко 1988).

Это то самое национальное самосознание, которое ослепляло народ и завело Россию в тупик «особого пути».

Дурной пример заразителен. И вот уже киевский археолог Я. Е. Боровский (называю первого попавшегося) размышляет печатно á la Rybakoff: «коляду», родственницу «календаря» (из лат.

Calendae ‘первые дни месяца’ — см. Десницкая 1983: 80–82), производит от славянского «коло» (колесо, солнце). Или так толкует образ берегини: «У восточных славян она могла называться еще Житной Бабой, Рожаницей, Землей, Ладой и, возможно, Славой». А вот еще перл: «Думаем, что в древнейшие времена богиня-мать могла называться Славой и имела определенное отношение к происхождению этнонима *славянин*, то есть от имени Славы народ стал называться *славянами*, страна, где жил этот народ — *Славией*, а все языческое богослужение получило название *славления*» (Боровский 1982: 24, 66, 68; 1989: 84).

Подобное «славление» вместо исследования распространяется, как пожар, потому что заниматься им увлекательно, выгодно, а главное — легко. Вдохновляющий идеал для таких «славителей» — труд Рыбакова.

Еще более разительный пример «славления» — книжка Юрия Петухова «Дорогами богов», выпущенная им десятитысячным тиражом в издательстве «Мысль» в 1990 г. с подзаголовком «Историко-мифологический детектив-расследование». Петухов подвизался в жанре фантастики и «ужастиков», не брезговал и «эротическим романом». Но в эту книжку он вложил душу: она выпущена «за счет средств автора, в авторской редакции». Автор одержим идеями «славления» славянства и Руси. Для этой цели он задумал создать многотомную «Подлинную историю русского народа» в «12 тысячелетий» (а это надзаголовок труда, на обложке). Объявлены следующие тома и их содержание: «Русь-варяги-викинги» (отрицание норманской принадлежности Рюрика), «Антихрист» (против Петра I), «Прародина» (славянская — в палеолите).

В книжке «Дорогами богов» Петухов реконструирует славянскую мифологию путем соединения концепций Рыбакова (больше всего), Иванова — Топорова и Дюмезиля, причем из каждой тщательно отобраны самые фантастические идеи. Все смешано на основе полной некомпетентности и непонимания сути научной методики. Петухову ничего не стоит произвести Аполлона из Купалы, Индру, Тора и Тарана — из Перуна, «Тарха Тарховича» — тоже (через глагол «трахнуть») и т. д., а из протославян вывести все решительно индоевропейские народы — от греков до германцев и индоариев; все они лишь ответвления славянского корня. Соответственно все мифологии — из славянской. Все это — с маниакальной убежденностью в собственной правоте и в злокозненности всех, кто предлагает иное объяснение фактов. Взяв указанное

Н. Н. Казанским родство двукоренных имен Геракл и Ярослав, Перикл и Переяслав и т. д., Петухов (1990: 265) сразу же «понял», что русские имена ближе к исходным индоевропейским. Доказательства не требуются. «Да нам это и так достаточно ясно: Переяслав мог трансформироваться в Перикла, но не наоборот. Собеслав мог превратиться в Софокла, но Софокл в Собеслава — никогда!».

Ничего не скажешь — любопытную поросль произвел труд Рыбакова!

Поэтому необходимо выверить все положения этого труда, гласно отметить спорность многих из них, а наиболее бездоказательные, поспешные, противоречащие фактам и не соответствующие современному уровню науки вычеркнуть. Жаль, что этого не сделал сам автор заблаговременно. Правда, что осталось бы тогда от всего величественного здания?

О колоритном и чарующе увлекательном труде Б. А. Рыбакова можно сказать его же словами по поводу странного сооружения в Лепесовке: «Мы имеем дело не столько с храмом как таковым, сколько со своеобразным гадательным домом. Здесь занимались «чародейством» в буквальном смысле слова — гадали у воды, налитой в священную чару...» (II, с. 133).

4. ПОСТСОВЕТСКИЕ ЯЗЫЧНИКИ

Кризис православия. Уже Горбачевская перестройка внесла изменения в соотношения язычества и христианства. Ободренное ослаблением и кризисом своего полувекового гонителя — коммунистической партии, православие воспряло и стало все больше приобретать *de facto* статус государственной религии — как при царях. С другой стороны, народ, поначалу выражавший свое отчуждение от режима именно в симпатии к православию, скоро стал чувствовать это сближение церкви с государственной властью и терять свой первоначальный энтузиазм церковного возрождения. Эти тенденции усилились с падением советской власти и распадом СССР. Вдобавок выяснились связи многих иерархов православной церкви с КГБ (даже агентурные клички митрополитов и епископов были раскрыты), а обнищание масс наглядно контрастировало с непомерным обогащением церковной элиты.

В новой России православная церковь освоила все свои старые позиции за исключением одной — массового, сплошного, почти

всенародного владения душами (оно, правда, и раньше не охватывало старообрядцев и сектантов). В условиях демократии у нее возникли опасные конкуренты в виде более привычных к демократии западных церквей, свободно проникающих на территорию России. В борьбе с другими церквами православная церковь старается изобразить себя единственной законной предстательницей русского народа перед Богом, но она недаром была против вопроса о вероисповедании в переписи населения 2002 года. Она опасалась, что огромное большинство русского народа напишет ответ: неверующий. Или не отдаст предпочтения православию. Церковь предпочитала, чтобы русских автоматически считали православными. Она так и указывает огромное число своих прихожан, зачисляя сюда всех русских, украинцев и белорусов.

Да, на службах церкви полны, но самих церквей значительно меньше, чем до революции, так что общее число молящихся несоизмеримо меньше. Да, многие опять исполняют обряды крещения, венчания и отпевания, но далеко не все присутствующие при этом истово веруют — обряды исполняют по традиции и потому, что жаждут красоты в жизненно важные моменты, а ничего красивее пока не придумано. Кроме того, не все определились, какой из православных церквей доверять: есть две зарубежных православных общины, не замешанных в раболепии перед тоталитарным режимом (правда, зато их обвиняют в прислужничестве гестапо), есть независимая украинская церковь, есть староверы, внутри русской православной церкви — обновленцы и проч. Таким образом, за видимым возрождением православной церкви скрывается ее глубокий кризис. Она не приспособлена к новым условиям существования и конкуренции, а перестроиться не способна.

Симптомом этого кризиса явился интерес значительной части общества к эзотерическим культам, к магии и колдовству и к славянской языческой мифологии. В условиях свободы печати и при коммерческой ориентировке издателей на спрос появилась с 90-х гг. уйма изданий с названиями «Славянская мифология» и подобными. Переизданы неимоверно устаревшие труды — Кайсарова, Глинки, Фаминцына, Соболева (в неточно названном сборнике «Мифология славян», 1913/2000). Наряду с популярными трудами профессионалов — энциклопедическим словарем Академии наук «Славянская мифология» (1995, 2-е изд. 2002), книгой Б. Н. Путилова «Древняя Русь в лицах. Боги, герои, люди» (1999) и книгой Е. Е. Левкиевской «Мифы русского народа» (2002) —

вышли толстенные сводки, составленные писательницей Семеновой («Быт и верования древних славян», 2000) и иркутской любительницей Н. С. Шапаровой («Краткая энциклопедия славянской мифологии», 2001). В первой некритически, но адекватно пересказаны все фантазии академика Рыбакова и других ученых, во второй, «краткой», на 622 страницах собрано все, что попалось под руку, все, что удалось узнать и достать без профессиональной подготовки. Еще менее профессионально сделана изданная в Москве «Энциклопедия славянского язычества» (2001) А. А. Бычкова — небрежно, несерьезно, халтурно, с уверенностью, что автор забрел в эту тематику первый и в этой сфере всё враки, так не все ли равно, чего там еще ляпнуть походя.

Такие книги издаются не только в Москве, где выпустили: Г. С. Белякова — «Славянскую мифологию: книгу для учащихся» (1995), а Л. Вачурина — «Славянскую мифологию: словарь-справочник» (1998). Они издаются также: в Саратове, где А. И. Баженовой выпущен сборник «Мифы древних славян» (1993); в Екатеринбурге — там Вл. Шуклин написал «Мифы русского народа» (1995); в Нижнем Новгороде, где Е. А. Грушко и Ю. М. Медведевым создан «Словарь славянской мифологии» (1995); в Ростове на Дону, где Т. А. Волошиной и С. Н. Астаповым обнародована «Языческая мифология славян» (1996) и т. д. Подготовленность авторов, как правило, низкая, самостоятельности никакой, отбор материалов случайный, критичность отсутствует, ссылок на источники нет.

Пропорция устойчивая: массовый ширпотреб на рынке подавляет и забивает научную литературу. Это касается не только отечественной продукции, но и заграничной. Там вышли «Энциклопедия русских и славянских мифов и легенд» в Санта-Барбаре (Dixon-Kennedy 1988) и две техасские брошюры «Мифы России и славян» Аниты Дейлал (Dalal 2002) и «Русские мифы» Элизабет Уорнер (Warner 2002).

И, разумеется, во всех этих «Славянских мифологиях» и «Мифах древних славян», во всех без исключения, славянских мифов просто нет. Ни одного. Но сборники, справочники, учебники и энциклопедии есть. И есть спрос на них, есть интерес.

Возрождение язычества? Вот в этой ситуации и появились ростки возрождения язычества. В условиях распада коммунистической идеологии (а это была тоже вера) и образовавшегося духовного

вакуума у какой-то части населения возник интерес к религии, не удовлетворяемый наличными церквями. Религиозные искания у национально ориентированных богоискателей, не принимающих ни дискредитированных церквей, ни чужих вер, направились на старые языческие представления восточных славян.

Чаще всего возрождение языческой веры не строится на истинном знании реального славянского язычества, на научных реконструкциях. В ход идут либо популярные писания беллетристов-романтиков, либо фальшивки типа «Велесовой книги», либо произведения некоторых ученых, причем выбираются лестные для национального самосознания, например, произведения академика Рыбакова. Неоязычники изобретают себе по-старому звучащие имена — Селидор (не было такого имени, оно нерусское по структуре), Доброслав, Велимир, Велемудр — одеваются в рубахи, расшитые якобы древними символами, на курганах исполняют сочиненные наскоро древние песни и экзотические обряды. Как выглядели реальные языческие обряды, они просто не знают.

Уже в 1994 г. ревнители древнеславянской языческой религии объединились в Московскую языческую общину. Создатель этой общины и ее старейшина Селидор (в миру Александр Белов, филолог) изобрел якобы древний вид спорта — славяно-горицкую борьбу (Белов 1994/2002). Там нет стоек, мало ограничений — эта борьба похожа на простую драку. Община выпускала свой самиздатовский журнал «Сокол». Изначально в общине наметился раскол, отражающий борьбу между двумя тенденциями во всем языческом движении. Для одних язычество — форма религиозных исканий вне официального православия, возможность духовного единения с родной природой, здорового образа жизни (таковы устремления Селидора), для других — это удобная форма националистической пропаганды, средство самоорганизации шовинистов (такова позиция журнала «Сокол»). Первые — это в сущности религиозно-сектантская модификация движения зеленых, вторые — такое же оформление отечественных нацистов. Общее для тех и других — эскапизм (бегство) от современной демократической цивилизации, ксенофобия и нативизм.

«То направление язычества, которое мы исповедуем, — говорит Селидор, — тесно связано с культом сварожичей. Единение с природой — вот истинная цель нашей веры. Оно достигается во время наших обрядов в дни языческих праздников». Он утверждает, что язычники были достаточно веротерпимы, им были чужды

гонения на инородцев. Для Селидора недопустимо смешивать религию и политику. Ныне эти взгляды стали официальной идеологией Славянской общины: иначе Минюст не регистрирует конфессию.

Журнал же «Сокол» занял сугубо шовинистические позиции и ориентировал свои выступления против христианства исключительно в антисемитском духе — как против иудаизированной религии. Авторы «Сокола» цитировали Евангелие от Матфея (15): «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» — и вопрошали: «Разве не говорит писание прямо, кому пришел служить Иисус?» Нормы Моисеевой морали (не убий, не украдь) они отвергли: «Эти нормы человеческого общежития бездарны как моральная установка». На их место эти язычники хотят поставить кровную месть: «за жизнь, отнятую у рода, всегда платили жизнью» (Язычники 1996).

Это направление неоязычества оказалось более популярным. Вот в Кирове (Вятке) в 1992 г. в бывшем Доме политпросвещения выступает член руководства Русской партии руководитель вятской языческой общины Доброслав (в миру Алексей Александрович Добровольский) — человек в расшитой оберегами белой рубахе и с лентой-обвязкой вокруг головы. Он автор рукописных книг «Стрелы Ярилы», «Русский ответ на еврейский вопрос» и др. Тринадцать лет он провел в заключении, увлекался православием, восточным мистицизмом и пришел к славянскому язычеству. В Перуна и других богов он не верит. Считает, что предки верили не в богов, а в духов и чтили свой род. Изваяния же Перуна и других богов были воздвигнуты в Киеве по наущению иудеев (до чего пронырливы эти евреи, даже славянских языческих богов выдумали!), чтобы кровавыми жертвоприношениями дискредитировать язычество и подготовить народ к принятию христианства. Христианство же — это еврейская выдумка. Как и марксизм.

Лад с родной природой рождает у Доброслава взятую у Рыбакова лозунговую триаду с корнем «род», выражающую смысл его язычества: «народ, родина, природа» (Коршунков 1992). Только вот «инородцы» сюда не подходят, хотя слово и образовано от того же корня.

Возрождение язычества в новых формах обратило на себя внимание социологов и этнографов. В 1989 г. в прессе было опубликовано интервью с известным социологом П. С. Гуревичем. Корреспондент вспомнил картины художника Константина Васильева,

и в беседе они были сопоставлены с обращением европейских националистов к арийскому духу, к индоевропейским мифологическим верованиям (это отмечалось у многих националистов — от нацистов до французского Народного фронта).

> «Язычество в целом, — высказался социолог, — как мне кажется, живое воплощение авторитарного сознания. Оно обязательно предполагает обожествление человека, наделение его сверхличностными качествами. ...Героизация идола, возвышение его над всеми — таков смысл древнего язычества и всех его возрождаемых сегодня форм... Вот откуда демонология, возвеличивание кумиров и тоска по «твердой руке». Языческое боготворение...»

Корреспондент по этому поводу вспомнил, что кто-то называл Сталина языческим тираном эпохи христианства, а социолог добавил, что при Сталине было воскрешено идолопоклонство. Социолог согласился с утверждением газеты, «что в сталинское время язычество вообще оценивалось как нечто более значимое, нежели христианство» (Гуревич 1989). Если он имел в виду колоссальный государственный успех реконструкций язычества академиком Рыбаковым, то это не сталинское, а брежневское и послебрежневское время. Идолопоклонство характерно и для современных религий (иконы — те же идолы; свечки и ладан близки к жертвам). А обожествление человека, наделение его сверхличностными качествами — разве не о папе римском речь (по крайней мере среди массы набожных), не о святых?

Отличие язычества от мировых религий — не в этом, а в многобожии и в отсутствии единой церковной организации. У язычников обычно организация религиозной практики была общинная. Полное подавление отдельного человека общиной было характерно для первобытного строя вообще. Мировые же религии (особенно христианская церковь) построены на основе феодальной иерархии, но, несмотря на подчинение, они оставляли человеку личную ответственность, частично высвобождали человека, ослабляя его полную зависимость от общины, иногда даже противопоставляли ей. Кроме того для язычества характерна вера в судьбу, рок, фатум, в жесткую предопределенность всех событий — даже поведения богов, тогда как христианство, особенно раннее и восточное, оставляло человеку больше возможности добиться лучшей доли добрыми поступками и молитвами, надежду умолить бога. Наконец, язычники считали, что на том свете они будут продолжать ту же земную жизнь и уйдут туда такими, какими

подошли к смерти, в том же статусе, с тем же имуществом, которое забирают с собой в могилу. Князь останется князем, раб — рабом. Чего добьешься на земле, тем и воспользуешься в посмертном мире. Для христиан же после смерти наступает совершенно иная жизнь, и земные приобретения там не понадобятся. На том свете будет воздаяние за земные страдания, и там будет смена социальных ролей (Введение 1987: 48, 98).

Неоязычники главный упор делают не на многобожие (они обычно выбирают какого-нибудь одного из древних богов), не на свободу от иерархии (они готовы установить свою жесткую иерархию). Для них очень привлекательно растворение личной воли и ответственности в общинной воле, в действиях толпы, в которой стержень — это воля вождя, а вождем во всякой секте мыслит себя автор учения. Общину они понимают как род, биологическое, расовое единство. Из первобытности они берут объединение в родовые группы, ненависть к инородцам. Христианской морали милосердия (отнюдь не всегда соблюдаемой и христианами, но провозглашаемой) они противопоставляют утверждение господства своего рода, клановое братство и кровную месть. Достижения цивилизации им чужды. Уведя своих прихожан на лоно природы и (главное) подальше от высокой городской культуры, они более спокойны за воздействие своего учения.

Известный московский социальный антрополог В. А. Шнирельман (1998, 2001, 2003) определяет неоязычество как общенациональную религию, искусственно создаваемую городской интеллигенцией из фрагментов древних локальных верований с целью «возрождения национальной духовности» и самобытности, а фактически они создают идеологию для новой социально-политической общности националистического толка. В русском народе сторонники «русского ведизма» видят всех восточных славян, не желая признавать разделения на русских (великороссов), белорусов и украинцев. По мнению Шнирельмана, православие не устраивает крайних националистов потому, что оказалось разбито на несколько церквей, а единство маячит только в язычестве. Мне кажется, что для националистов православие еще и слишком связано с правящей властью. Не случайно неоязычество почти не распространилось на мусульманских землях: ислам сам выдвинул оппозиционные властям течения — это отмечает и Шнирельман, давший внушительный обзор неоязыческих течений по всей бывшей территории Советского Союза (1998).

Нет в неоязычестве не только истинного знания, но и истинной веры: изобретая и подбирая себе образы и обряды, по крайней мере, лидеры общин, в основном люди из городской интеллигенции, веровать в свое обретение попросту не могут. Их экзальтация в большой мере наигранная, искусственная. Историк Васильев (2002: 103) резонно замечает, что правильнее называть это движение не неоязычеством, а квазиязычеством или псевдоязычеством. На мой взгляд, так называемое неоязычество есть отчасти игра, отчасти националистическое самоудовлетворение (одного психологического плана с онанизмом), и в большой мере политическая позиция.

Неоязычество — не изолированно российское явление (Шнирельман 2001; 2003). В последние десятилетия это поветрие проявилось во многих странах (например, Haack 1981), и везде оно сливается с ультра-национализмом, неонацизмом и движением «новых правых». В 1971 г. в Исландии было зарегистрировано Исландское общество старой веры Асатру, а в Лондоне была учреждена Языческая федерация (Щеглов 1999: 4). В 1973 г. языческий культ Асатру был признан как официально разрешенная религия в Исландии. Созданный в 1973 г. в Британии политеистический «Комитет Одина», преобразованный в 1980 в «Ритуал Одина», был в 1988 г. зарегистрирован в Британской палате как религиозное благотворительное общество (Пенник и Джонс 2000: 384). В 1994 г. в Польше собрались представители неоязычества из разных стран, чтобы координировать усилия, а в 1998 г. в Вильнюсе съехались на летний солнцеворот приверженцы «этнотрадиционных» религий со всего мира и создали Мировой Конгресс Этнических Религий (Щеглов 1999: 4–5).

К началу XXI в. славянское неоязычество представлено рядом небольших общин, объединенных в каждом городе особо (см. справочник Новые 2000). В Москве — «*Коляда Вятичей*» (руководители: Велимир — Н. Сперанский и Мезгирь — А. Потапов), «*Велесов Круг*» (И. Черкасов — Велеслав, А. Жилко — Велемир, А. Наговицын — Велемудр), *Московская Славянская Языческая община* (прежде Селидор — А. Белов, ныне Млад — С. Игнатов), военно-исторический клуб «*Дружина Аркона*» (Будимир) и др.

В Петербурге — общественно-политическое движение «*Солнцеворот*» (Станислав Чернушев), зарегистрированная с 1986 г. «Община волхвов» (В. Н. Безверхий) и «*Союз Венедов*» (Конст. Сидарук, бывший член «Памяти»). Есть в Петербурге и национа-

листическое, но не расистское крыло: психотерапевт Сергей Семенов изобрел русский ведизм и возглавил ряд организаций (Россов, Мужской клуб, Русское Освободительное Движение и др.). В его брошюре «Громовый знак» прославляется «день Перуна» (вместо Ильина дня 2 августа), возвеличивается Перун и «перуническое начало в нашей душе», подрываемое космополитами. Издаваемый в Петербурге журнал «Волхв» являет странное сочетание атеизма с язычеством (оно представлено как отрасль науки).

В Омске возникла *«Древлеправославная Церковь Староверов-Инглингов»*. Это омичи издали «Саньтии Веды Перуна» как якобы «перевод с х'арийского» (1999).

Популярна среди неоязычников книга писателя В. И. Щербакова, которую тот умудрился издать сначала в сборнике издательства «Молодая гвардия» (1988), а потом книгой для старшеклассников «Века Трояновы» (1995) в издательстве «Просвещение». Щербаков поражает легковерных своими «открытиями» в «метаистории»: русские у него ближайшие родственники этрусков, скандинавские боги *асы* и германское царство мертвых Вальхалла располагались в Парфии (район Ашхабада), оттуда позже перебрались на север и т. д. При такой свободе обращения с «метаисторией» можно нарисовать любое угодное прошлое славян во язычестве, собрать для них всю славу мира. Фантаст Петухов испытал огромное влияние Щербакова и использовал его методу для развития идей Рыбакова.

У истоков же русского неоязычества стоял Владимир Емельянов, чье сочинение «Десионизация» распространялось в конце 70-х гг. в самиздате. Емельянов утверждал, что христианство — это продукт еврейского или масонского заговора, а князь Владимир Красное Солнышко (Владимир Святой) был главным агентом этого заговора, поскольку он, де, сам полуеврей, был ставленником Хазарского каганата, где исповедовался иудаизм. В 1977 г. Емельянов посылал докладную записку в ЦК КПСС с призывом провести десионизацию страны. Опоздал, конечно, на четверть века — Сталин уже был вынесен из мавзолея, так что мели, Емеля... Вернуться от православия к язычеству Емельянов от Политбюро не требовал, эту идею он проповедовал в другой среде.

В начале нынешнего оформленного языческого движения выделились другие фигуры: Велимир (Н. Сперанский, физик по образованию, разработчик мистических учений и идеологии возвращения к природе, автор «Русского языческого манифеста» 1997 г.),

Берендей (А. В. Рядинский, директор турбазы в Подмосковье, организовавший на ее основе общину людей, постоянно живущих вместе на природе) и Всеслав Святозар (Г. П. Якутовский, психолог, разработчик нынешней языческой обрядности). Особняком стоит уже упоминавшийся Доброслав (А. Добровольский), бывший диссидент, избравший дорогу оголтелого шовинизма и называющий православие не иначе как «жидохристианством». Он откровенно величает свою идеологию «русским национал-социализмом» и является духовным лидером радикального крыла неоязычества — в июле 1999 г. избран Верховным волхвом «Союза Славянских Общин» десятка городов (руководитель Вад. Казаков из Калуги).

В условиях кризиса и распада коммунистической идеологии к писаниям неоязычников все больше обращаются коммунисты, по сути отказавшиеся от марксизма ради национализма. Основной отряд коммунистов, партия КПРФ, еще прикрывается традиционным знаменем интернационализма, хотя и отказалась от атеизма, сочетая серп и молот с православным крестом. Она не решается открыто брататься с неоязычниками, но различные мелкие секты коммунистов без стеснения приняли неоязыческую идеологию. В апреле 1991 г. на втором инициативном съезде Российской Коммунистической партии член «Союза венедов» Нина Талдыкина призывала отбросить учение еврейского талмудиста Карла Маркса и нерусского демагога Ленина. Ныне она один из главных идеологов Ленинградской организации КПРФ. Ведический центр «Внутренний Предиктор СССР» в своих многочисленных писаниях отстаивает идею, что великий Сталин был антагонистом Ленина и совершил преобразование коммунистического движения, искаженного марксистским интернационализмом, в националистическое и истинно социалистическое (то есть национал-социалистическое). Он восстановил и увеличил Российскую империю, покорив иные народы и подавив гнусных евреев, а насущной задачей патриотов является возродить исконную языческую веру, сталинизм и сталинскую державу. Организованное этим ведическим центром движение «К Богодержавию» зарегистрировано в 70 городах. Эта деятельность подробнее проанализирована в статье М. Евгеньева «Языческий сталинизм» (1999).

Основных неоязыческих культов два — воинский культ Перуна (особенно популярный у поклонников славяногорицкой борьбы) и мистико-философский культ Велеса. Культ Перуна при-

влекает и национал-социалистское крыло. Очень почитаются труды академика Рыбакова, а по его выводам, верховным богом славянских язычников признается Род, но вот насчет приравнения его к фаллосу (как у Рыбакова) не слышно. Другие боги — Сварог, Перун и Велес — объединяются в Триглав (почти как в Збручском идоле, правда, там главы четыре).

«Веды славян» и «Велесова книга». Огромное значение у неоязычников придается священным писаниям волхвов, жрецов Перуна и Велеса, и книг этого рода уже не одна. Кроме старой, явленной в сер. XIX в., которую все ученые признали фальшивкой, изготовленной Сулакадзевым, в конце XIX в. в Белграде и Санкт-Петербурге была издана С. И. Верковичем (1881) «Веда славян» — якобы собрание песен болгар-помаков. Нигде в профессиональных трудах болгарских и сербских фольклористов ссылок на эту фальшивку я не нашел. Но наши ультра-патриоты включили основные мифы из этой книги в сборник «Книга Коляды» (Асов 2000б; 2003), образцовый для отечественных фальсификаторов. Кстати, Коляду (древнерусское **колѧда**, читается *коле"да*) они принимают за древнеславянского бога, хотя это лишь заимствованное название праздника, произошедшее от римско-латинского *calendae* («календы»). Календами назывались у римлян первые дни месяца (отсюда наше слово «календарь»).

После Второй мировой войны, в 1953 г., объявилась новая святыня — «Влесова книга», которую якобы нашел в виде дощечек, покрытых рунами, в 1919 г. белый офицер Али Изен-бек, во крещении Теодор Артурович Изенбек, в Курской или Орловской губернии или недалеко от Харькова у станции Великий Бурлюк в разгромленном дворянском имении князей Донских-Захаржевских или Задонских, куда она предположительно попала от Сулакадзева или его вдовы (в его сохранившемся каталоге было нечто похожее). Изенбек вывез дощечки за границу. В Бельгии другой белоэмигрант, инженер и журналист Ю. П. Миролюбов, заинтересовавшись в 1924 г. таинственными дощечками, «разгадал» докиевскую древность дощечек (он называл их почему-то «дощьками»), к 1939 г. якобы скопировал их и перевел в кириллицу, но так и умер (в 1970 г.), не дождавшись полной публикации (а Изенбек умер еще в 1941). Публиковались же копии по частям в 1957–1959 гг. в русской эмигрантской печати (прежде всего в журнале «Жар-птица»). Изучением содержания книги занялись другие эмигранты —

приятель Миролюбова А. Кур (бывший генерал А. А. Куренков) и присвоивший себе переводы Кура осевший в Австралии С. Лесной (под этим псевдонимом кроется бежавший с немцами доктор биологических наук С. Я. Парамонов). Они-то и были первыми публикаторами книги (Лесной ввел и название), а сами дощечки исчезли. Якобы были конфискованы эсэсовцами во время войны.

А с 1976 г., после статьи журналистов Скурлатова и Н. Николаева в «Неделе», начался ажиотаж в советской прессе.

Да имелись ли дощечки у Изенбека и в руках Миролюбова или это очередная журналистская поделка и подделка? Чтение книги, представляющей собой еще более явную дребедень, чем фальшивка Сулакадзева, сразу же убеждает в последнем.

Для неспециалистов она понятнее, чем древнерусские летописи. Но для специалистов как раз совершенно несуразна (Буганов и др. 1977; Жуковская и Филин 1980; Творогов 1990). Она содержит массу имен и терминов, которые лишь по видимости связаны с древнерусским языком. Синич, Житнич, Просич, Студич, Птичич, Зверинич, Дождич, Грибич, Травич, Листвич, Мыслич (публикац. Куренкова, 11б) — все это образование имен, чуждое русскому языку: ведь это как бы отчества от имен Мысль, Трава и т. п., но ни в недавнем прошлом, ни в древности такие имена мужчинам не давали (Мысль Владимирович? Трава Святославич?). Название славян объясняется в тексте (архив Миролюбова, 8/2) от слова «слава»: «богам славу поют и потому — суть славяне». Но в древнерусском не было самоназвания «славяне», а было «словене» — от «слова». Поражает одно психологическое отличие текста. Обычно хроники любого народа (и русские летописи не исключение) содержат не только сообщения о славных делах, но и описания темных пятен — братоубийство, предательство и алчность князей, зверства толпы, пьянство и блуд. Во «Влесовой Книге» славяне начисто лишены этих слабостей, они всегда идеальны.

Но и этого мало. В 1990-е гг. некто Бус Кресень (он же Асов или А. И. Барашков) опубликовал новый вариант «Велесовой Книги», заявив, что именно этот является единственно правильным переводом текстов Миролюбова. Однако в каждом издании (1994, 2000) этот «канонический» текст тоже менялся. Фактически читатель получил еще одну «Велесову Книгу».

Асов также занялся отстаиванием Велесовой книги от разоблачений. В журнале «Вопросы языкознания» была опубликована статья палеографа Л. П. Жуковской (1960) «Поддельная докириллическая

рукопись», в «Вопросах истории» — критическая заметка группы авторов с участием академика Рыбакова (Буганов и др. 1977), в «Русской речи» такая же заметка той же Жуковской и профессора В. П. Филина (Жуковская и Филин 1980), в Трудах Отдела древнерусской литературы Пушкинского дома — пространная разоблачительная статья известного специалиста по древнерусской литературе доктора филологических наук О. В. Творогова (1990).

Жуковская указала на языковые несуразности в книге. Для всех славянских языков до X в. были характерны носовые гласные, обозначаемые в кириллице двумя специальными буквами — «юсом большим ѫ» и «юсом малым ѧ». В польском языке эти звуки сохранились («mąż» «муж», «mięta» «мята»), в современном русском исчезли, слившись с «у» и «я». В «Велесовой книге» они переданы буквенными сочетаниями «он» и «ен», которые, однако, то и дело путаются с «у» и «я», а это характерно для современности. Точно так же звук, обозначавшийся «ятем» и ликвидированный в орфографии после революции, потому что он к тому времени уже слился с «е», в древнерусском звучал как отличный от «е». В «Велесовой книге» на тех местах, где должен быть «ять», стоят то «ять», то «е», и то же самое на местах, где должно быть «е». Так мог писать только современный человек, для которого это одно и то же и который не только истории языка, но даже правил дореволюционной орфографии не знал досконально.

Буганов и др. указали на то, что среди русских князей не было Задонских или Донских. Совместно с Филиным Жуковская обратила внимание на то, что палеографический характер шрифта взят почему-то из Индии — из санскрита (буквы как бы подвешиваются к одной линии), а передача звучания кое-где вроде бы показывает влияние семитских алфавитов — гласные опускаются, даны только согласные. «Велес» превращен на болгарский манер во «Влеса». Жуковская не сомневалась, что перед ней фальсификация, и полагала, что автор ее — Сулакадзев, а Миролюбов ее жертва.

Творогов опубликовал и детально разобрал полностью всю «Влесову книгу» и все материалы, относящиеся к ней. Он отметил крайнюю подозрительность ее обнаружения: как сохранились «потрескавшиеся и потрухлявившие» (слова Миролюбова) дощечки многие годы в мешке, валявшемся где попало? Почему находчики не показали их специалистам из Брюссельского университета? — ведь в это самое время в Брюсселе вышла брошюра Лукина «Русская мифология» (Lukin 1946). Почему не позвали экспертов?

Почему сначала Миролюбов объявил, что письмена «выжжены» на «дощьках», а потом — что они «нацарапаны шилом»?

Совершенно несуразна история Руси, как она предстает в этом источнике. Там, где наука очень медленно углубляет славянские корни в прошлое от Киевской Руси (пока продвинулась лишь на три века), книга скачком уносит события на многие тысячелетия вглубь — туда, где никаких славян, германцев, греков и т. п. просто еще не было, а были их еще не разделившиеся предки, с другим языком и другими названиями. И находит там готовых славян. Когда речь идет о более близких событиях, книга называет несколько готских имен, смутно известных из «Слова о полку Игореве» и сочинений Иордана, но избегает называть греческих и римских царей и полководцев — естествено: античная история слишком хорошо известна, можно легко ошибиться, если ее плохо знаешь. Книга все время говорит о греках и римлянах, но без конкретных имен.

Далее, любопытно, что все критики книги — известнейшие специалисты, слависты-профессионалы: палеограф, историк, археолог, специалист по древнерусской литературе, лингвист. А все, кто отстаивал книгу, специального образования не имеют, в славистике и палеографии несведущи — инженер-технолог по химии Миролюбов, увлекшийся ассириологией генерал Куренков (Кур), доктор биологии энтомолог (специалист по насекомым) Лесной, то бишь Парамонов (работы которого по «Слову о полку Игореве» публично отвергались профессионалами), журналисты.

В монографии «Велесова книга» писатель Асов (1994; 2000а) пытается опровергнуть доводы специалистов по русским древностям, но сказать по существу ему нечего.

А в другой книге, «Славянские боги и рождение Руси» (2000б), он главным образом упирает на нерусские фамилии и еврейские интересы некоторых своих оппонентов: Уолтер Лакер — профессор Вашингтонского университета стратегических исследований, ведущий сотрудник Института этнологии РАН В. А. Шнирельман преподает в Еврейском университете Москвы и сотрудничает с Иерусалимом — чего же от них ожидать (или, как говорит другой ревнитель русского народа, депутат Шандыбин, «чего же вы хочете?»). Вон классик русского языковедения Востоков высказался пренебрежительно о «Велесовой книге» — Асов (2000б: 430) тотчас кивает: по рождению-то он Остен-Сакен! Ну, может, все это и плохие люди, но они ведь могут и верные вещи сказать — не

личности надо рассмотреть, а их аргументы. А с Жуковской, Твороговым и Филиным как быть? И уж совсем скверно обстоит дело с еще одной разоблачительной статьей, которую Асов просто замалчивает, потому что в числе ее авторов — не кто иной, как академик Б. А. Рыбаков (Буганов, Жуковская и Рыбаков 1977). Наконец, давайте-ка присмотримся к тем, через кого «Велесова книга» якобы явлена миру — Сулакадзев (Сулакадзе ведь!), его вдова София фон Гоч, Али Изенбек... Этих-то отчего не подозревать?

Археологи, историки и лингвисты бьются над материалом, чтобы просветить век за веком темные дали ранее VI в. н. э. — там, уже за четыре века до Киевской Руси, все спорно и неясно. Но все, оказывается, уже решено. Если академик Рыбаков продлял историю русской культуры и государственности вглубь на 5–7 тыс. лет, а смелый фантаст Петухов говорил о 12 тысячелетиях «подлинной истории русского народа», то Асов (2000б: 6) вычитал из «священных книг» истину «о двадцати тысячах лет, в течение которых рождалась, гибла и вновь возрождалась Русь». Кто больше? (Есть и больше: инглинги ведут свою родословную из 100-тысячелетней дали, а в русской «Ригведе» В. М. Кандыбы арийский праотец славян Орий переселился на землю из космоса за 18 миллионов лет до н. э. Это все, с позволения сказать, на полном серьезе).

Чтобы почувствовать колорит писаний Буса Кресеня, то бишь Асова, возьмем его последнюю книжку. Процитирую несколько пассажей из раздела «Славянские мифы». Мифы «восстановлены» Асовым по «Ведам славян», «Книге Коляды» и другим священным книгам равной достоверности.

> «В начале времен мир пребывал во тьме. Но Всевышний явил Золотое Яйцо, в котором был заключен Род — Родитель всего сущего. Род родил Любовь — Ладу-матушку... Бог Солнца Ра, вышедший из лица Рода, был утвержден в золотой лодочке, а Месяц в серебряной. Род испустил из своих уст Дух Божий — птицу Матерь Сва. Духом Божьим Род родил Сварога — Небесного Отца... Из Слова Всевышнего Род сотворил бога Барму, который стал *бормотать* молитвы, прославления, рассказывать Веды» (Асов 2000б: 21).

Итак, дремуче древним славянам автор писаний приписывает веру во Всевышнего, Дух Божий и Слово Божие, знание египетского бога солнца Ра (где Египет, а где первобытные славяне!) и индийский термин Веды (неизвестный как обозначение священных книг нигде, кроме Индии). Барма (видимо, от древнерусск.

«бармы» — оплечья в княжеском облачении) напоминает индийскую же «карму», но он умеет *барматать-бормотать* исконно-славянские молитвы.

А теперь мифы про Перуна:

> «Велес и Перун были неразлучными друзьями. Перун чтил бога Велеса, ибо благодаря Велесу он получил свободу, был оживлен и смог победить лютого врага своего Скипера-зверя. Но также известен и рассказ о борьбе Перуна и Велеса. Перун — Сын Бога, а Велес — Дух Бога... Называется и причина этой борьбы: подстрекательство рода Дыя. Дело в том, что и Перун и Велес влюбились в прекрасную Диву-Додолу, дочь Дыя. Но Дива предпочла Перуна, а Велеса отвергла. Впрочем, потом Велес, бог Любви, все же соблазнил Диву и она родила от него Ярилу.
>
> Но тогда, в печали, отверженный, он пошел куда глаза глядят и пришел к речке Смородине. Тут повстречались ему великаны — Дубыня, Горыня и Усыня. Дубыня вырывал дубы, Горыня ворочал горы, а Усыня ловил усом в Смородине осетров». Дальше поехали вместе, увидели «избушечку» на курьих ножках. «И Велес сказал, что это дом Бабы-Яги, которая в иной жизни (когда он был Доном) была его супругой Ясуней Святогоровной». И т. д. (Асов 2000б: 47).

Я опущу славянские мифы, в которых фигурируют неизвестные славистам боги Вышний и Крышний (читатель, конечно, легко узнает индийских Вишну и Кришну, а как они попали к славянам, пусть специалисты гадают).

Еще немного о Перуне. Перуна родила от бога Сварога матерь Сва, съев Щуку Рода. Когда Перун был еще младенцем, на Землю русскую пришел Скипер-зверь. «Он закопал Перуна в глубокий погреб и унес его сестер Живу, Марену и Лелю. Триста лет просидел Перун в подземелье. А через триста лет забила крылами птица Матерь Сва и позвала Сварожичей». Сварожичи Велес, Хорс и Стрибог нашли Перуна, спавшего мертвым сном. Чтобы разбудить его, требовалась живая вода, и мать обратилась к птице Гамаюн:

«— Ты слетай, Гамаюн, ко Рипейским горам за Восточное море широкое! Как во тех во горных кряжах Рипейских на горе на той Березани ты отыщешь колодец...». И т. д. (Асов 2000б: 98–99). Матерь Сва в передаче Асова говорит совсем как русская сказительница былин начала XX в. Кстати, Рипейскими горами Урал называли только древнегреческие географы, а в древнеславянской среде это название было неизвестно. Вообще имена частью взяты из литературы по мифологии и фольклорных сборников (Перун,

Велес, Сварог, Стрибог, Хорс, Род, Додола, Жива, Марена, Баба-Яга, Гамаюн, Усыня, Горыня, Дубыня), частью искажены (Леля из Лель), частью выдуманы (Сва, Ясуня, Киська).

А вот прославление Перуна из гимна Триглаву в «Книге Велеса»:

И громовержцу — Богу Перуну,
Богу битв и борьбы
говорили:
«Ты, оживляющий явленное,
не прекращай Колеса вращать!
Ты, кто вел нас стезею правой
к битве и тризне великой!»
О те, что пали в бою,
те, которые шли, вечно живите вы
в войске Перуновом!
. . . .
«Славься Перун — Бог Огнекудрый!
Он посылает стрелы в врагов,
верных ведет по стезе.
Он же воинам — честь и суд,
праведен Он — златорун, милосерд!»...

(Асов 2000б: 295–298)

По восточнославянским представлениям, Перун был чернобородым (в фольклоре) или (у князей) седым (глава сребрена), и только ус был «злат», но так детально авторы «Велесовой книги» русский фольклор и мифологию не знали.

Имя германского бога Одина и римского императора Траяна, вошедшего в балкано-славянский фольклор, в Велесовой книге Асова объединены и «систематизированы» очень по-русски: потомками праотца Богумира являются «братья Один, Двоян и сын Двояна Троян» (Асов 2000б: 259). Тогда уж надо было Одина переделать в Одиняна, но получилось бы слишком по-армянски. Исторические повествования «Велесовой книги» — о первом Киеве на горе Арарат (в четвертом тысячелетии до н. э.), Москве как первом Аркаиме (второй — на Урале во втором тыс. до н. э.), об отце Яруне-арии, герое Киське, стране Русколани и проч. — я здесь разбирать не буду. Об их фантастичности и несуразности достаточно сказано историками. Это ультра-патриотическая белиберда.

К несчастью для Асова и иже с ним, после смерти Миролюбова (1970) в Мюнхене его почитатели, полные самых благих намерений, опубликовали (в 1975–1984 гг.) в семи томах (!) его архив, который тоже проанализировал Творогов. И что же оказалось?

В публикациях — неизданные до того рукописи Миролюбова «Ригведа и язычество» и другие его сочинения о происхождении славян и их древней истории, написанные в 50-е годы. Миролюбов был фанатически одержим идеей доказать, что «славяно-русский народ» — самый древний народ в мире. Он придумал фантастическую историю — что прародина славян находилась по соседству с Индией, что оттуда они переселились около 5 тысяч лет назад в Иран, где занялись разведением боевых коней, затем их конница обрушилась на деспотии Месопотамии (Вавилон и Ассирию), после этого они захватили Палестину и Египет, а в VIII в. до н. э. в авангарде ассирийской армии они вторглись в Европу. Вся эта чушь совершенно не вяжется с археологией и письменной историей всех этих стран, хорошо известной специалистам, но совершенно неведомой инженеру Миролюбову.

Так вот, в 1952 г. в рукописи «Ригведа и язычество» Миролюбов сетует на то, что «лишен источников», и выражается лишь надежда, что такой источник «будет однажды найден». Как «лишен источников»?! А «Влесова книга»? Ни словом не упоминается наличие «Влесовой книги», дощечек, которые он к тому времени, как уверялось, якобы 15 лет переписывал, а затем исследовал! Все его сведения о славянских мифах снабжены ссылками на его няньку «прабу» (прабабку?) Варвару и некую старуху Захариху, которая кормилась на «летней кухне» Миролюбовых в 1913 г. — проверить эти сведения, разумеется, никак невозможно. Между тем, изложены как раз те сведения, которые потом оказались в «Влесовой книге»! Те самые бредни — Явь и Правь как главные святые понятия, праотцы Белояр и Арь и т. д. Только в 1953 г. было объявлено о находке «Влесовой книги», но предъявлена лишь одна фотография, которая вызвала критику, — и больше фотографий не предъявлялось. Первые публикации зарисовок начались в 1957 г.

Творогов (1990: 170, 227, 228) приходит к безупречно обоснованному выводу, что «Влесова книга» — это «фальсификат середины нашего века» (ее начали делать в 1953 г.), «грубая мистификация читателей Ю. П. Миролюбовым и А. А. Куром», а ее язык — «искусственно изобретенный лицом, с историей славянских языков не знакомым и не сумевшим создать свою, последовательно продуманную систему».

Умный и интеллигентный лидер части неоязычников Велимир (Сперанский), разбирая «священные писания» неоязычников в Интернете, не может утаить своего впечатления, что и «Влесова

Книга» Миролюбова-Кура-Лесного и «Велесова Книга» Буса Кресеня (Асова-Барашкова) написаны не древними волхвами, а современными волхвами, и в этом смысле — фальсификации. Но он не считает их от этого менее интересными и менее языческими. Так ли важно, когда они сделаны? Важно, чему они учат. «Дело не в истинности идей, а в их функциональности» (Щеглов 1999: 7). Щеглов (1999: 8) восхищается «бессмертной идеей о полезности мифа для масс».

То же относится и к обрядам. В действительности неоязычников не интересует, чему молились их древние предки и как они вершили свои обряды, какие праздники они справляли, во что одевались. Их нынешние праздничные и обрядовые действа, придуманные в стиле *a la russe* (а ля рюс), — это шоу, спектакль, балаган. А сами они — ряженые. Не заботит их (по крайней мере, их вождей) и чистота древней языческой религии. Они щедрой рукой вплетают в нее заимствования из вагнеровского германизма (раннее творчество художника Конст. Васильева в журнале «Вече»), индуизма, субъективные реконструкции Рыбакова и фантастические измышления беллетристов (Толкиен). Чего стоит, например, труд В. М. Кандыбы «Ригведа: Религия и идеология русского народа» (1996)!

Это взрослые игры людей, изверившихся и в коммунизме и в православии, а жить в демократии им боязно и неприютно. Главные фигуры — из интеллигентских опрощенцев и националистов. Одни ищут забвения в мистике и единении с природой, другие жаждут национального идола и твердой руки, причем не европейской, не петровской.

И не Преображенец, а лабазник
Салоны политесу обучал.
Пред ним салоны эти на колени
Вповал валились, грызли прах земной,
В каком-то модернистском умиленьи
Какой-то модернистской стариной.
Радели о Христе. Однако вскоре
Перуна Иисусу предпочли,
И с четырьмя Евангельями в споре
До Индии додумались почти.
... А смысл единый этого раденья,
Сулящий только свару и возню,
В звериной жажде самоутвержденья...

А. Межиров. Бормотуха

Осада культуры и общества ведистами. Любопытно, что, отстаивая на словах «чисто» славянскую культуру, на деле неоязычники непрестанно прибегают к лучше известным и разработанным иностранным мифологиям, заимствуя оттуда то отдельные образы и обряды, то целые культовые системы. Миролюбов всячески сближал свою идеальную праславянскую мифологию и предисторию с индийской ведической. Популярность его фальшивки объясняется именно общераспространенной тягой к Ведам, а подмена индоарийского языка «арийской расой», якобы «нордической», заимствована у немецких создателей «нордического мифа». Сейчас можно издавать почти все, и «Велесовы книги» выходят издание за изданием, как и разные другие писания неоязычников: «Славянские боги и рождение Руси» А. И. Асова (2000б), «Мир славянских богов» В. С. Казакова (2000) и др. Националистический акцент особенно выступает у таких книг, как «Удар русских богов» В. А. Истархова (1999) и «Арийская империя. Гибель и возрождение» (в двух томах) В. В. Данилова (2000) — это второе издание.

Скандальную книгу Истархова подвергают публичному сожжению вместе с порнографией даже сами неоязычники. Этот малограмотный воитель за русскую культуру, плохо владеющий русским языком (он пишет «два мужчины» — с. 119), крикливо обличает христианство и коммунизм как хитроумные изобретения евреев, созданные ими для подавления всех остальных народов. Но и евреи для него всего лишь биороботы, не сознающие, что они запрограммированы высшей элитой иудейства, левитами, и лишены природных качеств путем обрезания, которое еще в младенчестве отрезало мистические связи каждого из них с высшими духовными силами человека — основными *чакрами* (сами левиты, по Истархову, не обрезаны — слышали бы это левиты!).

В его книге самые яркие аргументы атеизма, накопленные веками, и популистская критика бедствий перестройки, накопленная современной прессой, перемешаны с самыми грубыми антисемитскими фальшивками и хулиганскими оскорблениями в адрес всех, кто не осознал арийскую природу русской нации и не восстал против еврейской власти. Все по принципу: «Если в кране нет воды, значит, выпили жиды». Всем ведущим политикам России — Ельцину, Попову, Лужкову, Примакову, Кириенко, Геращенко, Вольскому и проч. Истархов придумывает еврейские фамилии. Даже общество «Память» «бесструктурно управлялось» евреями (с. 304). Для него подозрителен даже Сталин: почему носил еврей-

ское имя Иосиф? Хотя сталинский террор 30-х гг. Истархов одобряет: «В результате этих процессов (1934–1939 гг.) общая атмосфера в России резко изменилась к лучшему» (с. 274). Иудеохристианского бога он объявляет дьяволом (с. 16), Христа — расистом, параноиком и педерастом (с. 30–33), князя Владимира Святого, крестившего Русь, — сыном еврейки, не «робичичем», а «раввинычем» (с. 234–235). Александра ИСАЕВИЧА (выделено им) Солженицына — еврейским охвостьем (с. 158).

В иудеев он зачисляет даже Морганов, Рокфеллеров и Круппов (с. 148). Светлая фигура истории для него — Гитлер, которого он обильно цитирует с восхищением (с. 184). Название книги разъясняется из цитаты: «Гитлер — это *удар языческих богов* по иудохристианству, коммунизму и сионизму» (с. 329). Таким образом, книга Истархова — это «русский Гитлер». Бросившись на Сталинград, Гитлер на самом деле хотел раздавить

> «древнюю столицу еврейского каганата Итиль», которая «находилась на месте Сталинграда. И эсэсовский диктатор с еврейским именем Иосиф не случайно именно этот город назвал своим именем. Гитлер поставил себе задачу повторить подвиг Святослава и раздавить старинное жидовское гнездо Итиль — Сталинград» (с. 276).

Вы думаете, русский народ победил в этой войне? Как бы не так! «Кто реально выиграл во Второй мировой войне? Мировая жидомасонская мафия и их оккультные хозяева — вот кто реальный победитель» (с. 277). Ну, ничего. **«Свастика еще не раз поднимется и воссияет над землей. Такие символы не умирают!»** (выделение здесь и в следующей цитате — Истархова, с. 139).

Весь этот зловредный бред Истархов возглашает во имя славянских богов Сварога, Перуна и Велеса и почему-то завершает свое славословие (и всю книгу) здравицей египетскому богу: «Да воссияет над Россией великий бог солнца Ра!» (с. 211, 331). От Рыбакова у Истархова Род — «двуполый Бог, сочетающий в себе мужское и женское начало». Он отец богов и мать богов. Свое язычество Истархов именует ведизмом, от Вед — знания. Хотя в последние века у русских от этого корня не священное знание обозначалось, как у индийцев, а злое: «ведьма». «Самый сильный удар по врагам России, — пишет Истархов, — это смена еврейских религий на русское язычество» (с. 302). Под русским язычеством он понимает смесь индийских вед с германскими символами под

сиянием египетского бога. Ах, да, от Ра он производит слово «Рассея» — «так правильно называется наша страна» (с. 197).

Церковную архитектуру Истархов считает заимствованной православными у язычников.

> «**Русские православные купола**, — пишет он, — **это архитектурная форма выражения мужского фаллоса** (как будто есть женский фаллос. — Л. К.). ...Если Вы посмотрите в Москве на Красной площади на Храм Василия Блаженного, то Вы увидите самым явным образом, что эти фаллосы не обрезаны, ниже головок идут символические складки кожи. То же самое Вы увидите в колокольне Ивана Великого Кремля, церквях Кижей и т. д. Ну, что же, **мужской фаллос, гордо торчащий в небо, не худший подарок христианам от язычников»** (с. 136).

Гитлер, как известно, был сентиментален. Истархов тоже. Книга неожиданно завершается его собственным лирическим стихотворением. Стоит привести строфу этих жалких виршей, чтобы понять, какое право имел этот бездарный графоман называть Гейне, Пастернака, Мандельштама и Бродского «заурядными» и «посредственностями» (строфу привожу первую попавшуюся, с орфографией подлинника):

Страстей восторги, жаркий пылкий лепет
Из наших душ сдувает ход судьбы.
Любовь кончается, пьянящий нежный трепет
Растает также как увядшие цветы (с. 332).

Каковы рифмы! «Пьянящий трепет», охвативший меня при чтении этого «жаркого пылкого лепета», растаял, как тают (!) увядшие цветы...

На двухтомнике В. Данилова стоит остановиться особо. Автор (на фото упитанный лысый мужичок с бородкой и в кофте с двойной, т. е. восьмиконечной, свастикой) — с 1995 г. глава «Партии духовного ведического социализма». В книге он аттестован как завкафедрой *духовного естествознания* Отдела теоретических исследований Российской академии наук академик В. В. Данилов, предисловие написал Директор государственного учреждения «Отдел теоретических исследований РАН» академик доктор физико-математических наук Э. И. Андрианкин.

Еще в 1996 г. Данилов выпустил труд «Русь ведическая в прошлом и настоящем. Основы мистической политологии (Евангелие от ариев)». Отстаивая и в «Арийской империи» для славян чисто индоарийские Веды и развивая на их основе свое учение, автор с ходу отвергает всех изобретателей славянских вариантов ведизма — всех

конкурентов: как «псевдонаучного» и «псевдоязыческого» Асова с его смехотворным праславянским прошлым, так и «тщеславные и безграмотные творения» Кандыбы, а равно и «Славяно-арийские Веды» инглингов А. Хиневича и т. д. Однако нетрудно убедиться, что сам «академик» перещеголял их всех.

Кроме бредовых измышлений об индоарийско-славянских божествах и арийской прародине славян в «труде» содержится стандартный набор самой оголтелой антисемитской пропаганды — о том, что все гитлеровские вожди и сам Гитлер были евреями — полностью или частично, — кроме Геринга, который, однако, был женат на еврейке, и что никакого уничтожения евреев в гетто и лагерях смерти не было; что все пролетарские вожди, без единого исключения, были евреями; что все современные руководители России, включая Лужкова и Путина, — евреи и т. д. Поскольку неоязычники и ультрапатриоты декларируют свою моральную чистоту и аскетизм, любопытен обширный (с. 134–232) раздел второго тома «Арийской империи», посвященный ведийской арио-славянской науке любви, «амара-ль-найе» — «самой сокровенной части Кама-сутры». Ну, разумеется, она далеко превосходит архаичную индийскую Камасутру по диапазону, императивности и ядрености.

Вы думаете, спрашивает академик Данилов, что арийские веды проповедуют отказ от интимных наслаждений? Секс только раз в жизни для зачатия детей? Только в браке, да поскромнее? Как бы не так! (В цитатах далее сохраняю *йазыческую* орфографию.)

«Это для гойев, одураченных обрезанными. Истинным же йазычникам, арийцам Камасутра ...позволяет реализовать и здесь, на Земле, временные сексуальные желания, чувства и пристрастия на основании Высшей Истины». Далее автор пространно, на десятках страниц, инструктирует, как нужно проводить арийское свидание с возлюбленной. Как нужно медленно ощупывать друг друга снизу вверх, и, дойдя до паха, назвать исконно русскими словами ощупываемые вещи. «Твоя любимая несколько раз подряд с восторгом произносит три первые буквы этого древнерусского прозвища Всевышнего Ху-й, Ху-й, Ху-й» (Данилов 2000: 160). Потом называется «Залупа — От все спутавшего и вводящего в заблуждение Шестиротого, Шестиликого Шивы» (с. 162). Сам арийский славянин тоже не должен дремать, пуская свои руки в ход. «Другую руку ты опускаешь все ниже и ниже. Но прежде, чем ты в любовной игре коснешься рукой самой заветной прелести, ты почувствуешь, какая буйная там у нее во-ло-с-нйа» (с. 169). Укрытая там, за этой

во-лос-нйей, которую рекомендуется «трепать и лохматить», «заветная прелесть» тоже любовно называется исконно русскими словами.

Дальше описывается активность любимой. Как «она, ухватившись двумя руками за торчащий рог большого гривастого красавца по прозвїщу Олицетворяющий огненное жертвоприношение, радостно восклицает: «Вот это Ху-й!!! Вот это Ху-й!!!... На чисто руском (*sic*!) древнем языке она вновь и вновь произносит прозвїще Всевышнего... (с. 176). «О!!! Вот Он!!! Уже встал наш Ху-й Единорог в должное положение... Изготовился, стоит... Где тут Его уздечка? Вот прекрасно — не обрезана. Ты — истинный арий» (с. 177). (К анатомическому ликбезу для «академика»: у евреев и мусульман обрезается не уздечка, а крайняя плоть.)

Во время совокупления восхищенная твоими арийскими качествами возлюбленная кричит: «Ох и Ху-йа-ра!!! Боль-ша-йа за-луп-ень!!!» (с. 185).

Как истинный ариец ты изъявляешь желание поделиться радостью с другом и поучаствовать в более обширном действе.

— Прекрасно, — обещает она. — Значит, поучаствуешь. Придете вдвоем с другом и воткнете мне два сразу...» (с. 184).

Предложение реализуется, причем в буквальном смысле, и даже не в два отверстия порознь, а в одно, переднее. Но анальный секс тоже не отвергается (с. 190) — ты поймешь, что это хорошо, когда возлюбленная «грациозно станет раком» (с. 186). Затем описывается оральный секс в обоих вариантах. Для не очень догадливых даны и картинки (из индоарийского репертуара).

В конце любимая выражает желание отдаться многим арийским мужчинам сразу. Ты, конечно, соглашаешься: «Как истинный ариец я буду подзадоривать тебя, свою боевую подругу, крича: «Кон-чай!!! Кон-чай!!! — т. е. наслаждайся с толпой, наслаждайся групповым сексом» (с. 201).

«Важно не что человек делает, — поучает академик, — а в каком сознании он это делает» (с. 193). Так, в оральном сексе «ты в момент смачивания горла своей девице Божественным любовным соком, мысленно направляешь мистическую энергию к ее голове... Когда половое сношение выполняется через рот женщины, тогда именно к предкам идет энергия власти его Божественного сока («шук-ра»)...» (с. 194–195).

Такое вот «духовное естествознание». Точности ради надо оговорить, что в предисловии указано: «экспертный совет ОТП РАН не разделяет позицию и некоторые трактовки автора, изложенные

в главе 6». Какие именно — те ли, что здесь процитированы, или другие, неизвестно. Но вот убеждение «академика» Данилова, что никакого холокоста не было и 6 миллионов евреев не уничтожено гитлеровцами, а в Нюрнберге главари нацизма оговорили себя под пытками, — это убеждение «экспертный совет» явно разделяет (так же, как Истархов).

Разумеется, нет в Российской Академии наук никакого общего Отдела теоретических исследований с его «экспертным советом», как нет в составе ее академиков ни В. В. Данилова, ни Э. И. Андрианкина. Если они и академики, то какой-нибудь другой, игрушечной академии. Проще говоря, это самозванцы. А издание есть, его читают; простодушные, вероятно, верят. И ни статью о разжигании национальной розни, ни статью о порнографии, ни статью о мошенничестве к нему почему-то не применяют...

Учитывая, что определенные силы в православии также все больше братаются с национал-патриотами, некоторые неоязычники хотели бы примирения с православием (например Асов), другие неуклонно враждебны к христианству — это выражено в сочинениях «Христианская чума» (1978) А. М. Иванова (Скуратова) и «Преодоление христианства» (1994) В. Б. Авдеева.

Раз есть спрос, некоторые издательства приступили к выпуску переводных книг из западного репертуара, например, «Возвращение языческих традиций» Полин Кампанелли (2000) — это домашняя подделка литературной дамы, играющей в мистические «ужасти»: ведьмы, шабаши. Получают неоязычники и серьезные брошюры, написанные с позиций неоязычества вполне академически, но с нескрываемой симпатией к фашизму — с пламенеющей свастикой на обложке, с эпиграфом и завершающей цитатой из Муссолини — «Возвращение богов. Политическая социология неоязычества» (Щеглов 1999, см. также 2002). Правда, тираж небольшой (500 экземпляров), но ведь тут сухая историография. Хотя совсем не безобидная. По Щеглову (1999: 16), в условиях, когда сложилась монополия «антинациональных группировок» на СМИ, а «доступ к ресурсам власти» перекрыт олигархическими кланами, члены боевых групп («Воинского сословия») «готовы применить тактику инфильтрации и выстраивают параллельную боевую и властную структуру». Они не собираются действовать легальными политическими средствами (Щеглов угрожает). «Чтобы остаться в политике, надо из нее уйти».

Не менее экзотическое явление — псевдонаучная литература с сильным налетом неоязычества. Так, в Саратове издательство

«Надежда» выпустило тиражом в 100 000 (такие и не снились неоязычникам) книгу «Мифы древних славян» (1993) — «незаменимое справочное издание, которое будет служить долго: детям, внукам и правнукам» (из аннотации). Эка замахнулись!

Книга представляет собой сборник. В нем переизданы с минимальными комментариями обобщающие труды А. С. Кайсарова и Г. А. Глинки, авторов начала XIX в., писавших о языческой религии. Далее помещен раздел из первого тома труда академика Рыбакова «Рождение богов и богинь», и странное дело — этот раздел смотрится очень к месту рядом с работами мифологов начала XIX в. — те же цели, та же методика! А за ним следует «Влесова книга» (первоначальная, миролюбовская) с комментариями Буса Кресеня (автора усовершенствованной Велесовой книги) и введением известного охотника за сионистами Ю. К. Бегунова, аттестованного опять же как академик (только не указано, какой академии). Составитель книги, ревнительница православия А. И. Баженова, предпослала ей вводную статью «Солнечные боги славян», в которой производит «Ягу» (Бабу-Ягу) от слова «Яша», «свару» («ссору») — от Сварога (поскольку это небо в ненастье), прилагательное «жива» (для сравнения: «живот», «выжить», «жито») — от Шивы (неважно, что это бог индусов). Словом, академик Рыбаков здесь в очень любопытной компании, которую он вряд ли искал.

В Институте археологии (Москва) в 1998 г. неоязычник Дмитрий Баранов обмолвился на семинаре, что в Ленинской Библиотеке имелся, но похищен некий текст «Перуницы». Якобы с текстом работал Алексей Пуртов. Сперанский в Интернете удивляется: Пуртов работал вместе с ним в библиотеке, но ничего ему не говорил о книге. Он рассказывал о ней только тем, кто *не захож* в Библиотеку. Асов называет «Перуницей» Сулакадзевские речения волхвов. Можно ожидать, что через некоторое время появится и «Перунова книга», оригинал которой, конечно, окажется исчезнувшим...

Я тоже вел поиски материала в библиотеках (Петербурга, Берлина, Вены, Любляны, Дарема и Сиэттла), а также в Интернете. Но моя книга о Перуне — это не откровение, а книга реконструкций. Я ищу не священные истины, а факты. Возможности обнаружения новых фактов, оказывается, есть. А новые факты, если применить к ним критику источников и сравнительный метод по строгой методике, далекой от «метаистории», позволяют увидеть новые стороны прошлого.

Часть II
КАВКАЗСКИЕ ДАННЫЕ И ИСТОРИЯ ПЛЮС АНТРОПОЛОГИЯ

1. ПЕРУН НА КАВКАЗЕ

Что в долине утеряно, в горах найдется.
Акакий Церетели

Фольклорный персонаж. Характеризуя источники сведений о божествах древних славян, Б. А. Рыбаков перечисляет в книге о славянском язычестве пять видов этих источников: древнерусские тексты (записи в летописях и поучениях против язычества), донесения католических миссионеров, наблюдения польских и русских авторов XV–XVII вв., славянская топонимика и фольклор славянских народов (Рыбаков 1981: 372). В исследованиях филологов представлена шестая категория — параллели в языке, мифологии и фольклоре других индоевропейских народов (Иванов 1968; Иванов и Топоров 1974а). К этому теперь можно добавить седьмую категорию — заимствования в фольклоре неродственных народов. Основания будут ясны из дальнейшего изложения.

В 1957 г. в ингушском сборнике «Радость сердца» была опубликована на ингушском языке сказка о том, как два брата делятся, старший хочет обделить младшего, но младшему удается перехитрить старшего. Старший силен, но простоват, младший — хилый, но хитрый. Он одарен сверхъестественной способностью — может спускаться в подземный мир, куда уходят умершие, и возвращаться. Оттуда он принес водяную мельницу, люди же тогда владели еще только рукомолками. Позавидовав, старший брат унес жернова и все устройство к себе, но по дороге потерял одну деталь. Младший нашел ее и согласился выдать ее за половину помола (а вторая половина и так причиталась младшему, по обычаю). Решили братья разделиться. Старший хотел выделить младшему худшую часть скота и земель, но младший хитростью добился лучшей доли (Зязиков и др. 1957: 237–238).

Сказка записана Д. Малсаговым в 1935 г. в Майстанском ущелье (аул Пхого).

Сюжет этой сказки широко распространен у разных народов. Сказки о младшем брате, с его идеализацией, давно рассмотрены как отражение борьбы минората с майоратом в наследственном праве (см. Мелетинский 1958: 64–160, там же указ. на предшествующую литературу — Элтон, Фрэзер, Лэнг, Маккалок и др.). Споры шли только о времени, к которому можно приурочивать эту борьбу, и которая из этих правовых норм была предшествующей, а которая ее сменила. Однако по всем данным, в обозримой ретроспективе у вайнахов был если не майорат, то что-то похожее: в случае смерти хозяина главенство в семье переходило к старшему сыну и ему же полагались надбавки в дележе имущества, хотя оно делилось на всех сыновей. А борьба майората с миноратом происходила у европейских народов, в частности и у славян.

Функция культурного героя, путешествующего в преисподнюю и приносящего оттуда блага культуры, у вайнахов (ингушей и чеченцев) обычно приписывается хитрецу Боткий Ширтку (Ботоко-Шертуко) — местному варианту осетинского трикстера Сырдона, Батагова сына. В приведенной сказке старший брат носит имя Сеска Солсы — знаменитого нарта, местного Сослана. Все было бы как обычно, если бы не имя младшего брата — Селий Пиръа, что значит Пиръа сын Сели, или сын Селы, Салты — вайнахского бога грома и молнии. Имя Пиръа из вайнахских корней не этимологизируется, а связь с богом грома и молнии в данном рассказе ни в чем и ничем не проявляется. Надо ли полагать, что герой со своим именем и связями перенесен в данный рассказ из какого-то другого?

В 1972 г., перепечатав сказку в русском переводе (Далгат 1972: 302–303), У. Б. Далгат, дочь известного зачинателя вайнахской этнографии и сама автор обобщающих работ по вайнахской фольклористике, отметила по поводу героя по имени Пиръа:

> «Такой образ в мифологии вайнахов не был зафиксирован, однако И. Дахкильгов сообщил доселе неизвестный в печати ингушский миф. В нем говорится, что Пиръа враждовал с богом из-за престола. Он соорудил из латуни подобие небосвода и по нему катал бочки (имитация грома), сверху лил воду (имитация дождя) и говорил: «Я ли не бог, я ли не заставляю гром греметь, я ли не посылаю дождь?» Но бог терпел его, так как он имел три добродетели: уважал стариков, любил детей, ценил хлеб и даже крошки под-

бирал. Но шайтан сыграл с ним коварную шутку, и Пиръа бросил эти три добродетели (как это случилось, не сказано). Тогда бог покарал его на 500-м году его жизни» (Далгат 1972: 423).

Тут уж связь с функциями бога-громовника выступает в самом сюжете. Однако из-за многостепенной передачи без точных ссылок текст нельзя было считать аутентичным.

Теперь мы располагаем более полной и строгой публикацией этой записи мифа в русском переводе. В новом сборнике сказок и легенд вайнахов представлено три текста (№№ 174–175) о фольклорном персонаже по имени Пиръон (Мальсагов 1983: 307–308). Два текста записаны А. Аюбовым на чеченском языке в 1976–1977 гг. от двух разных лиц в с. Гардали, третий текст записан И. А. Дахкильговым в 1965 г. на ингушском языке в г. Грозном (Мальсагов 1983: 359). Составитель А. С. Мальсагов истолковывает Пиръон как «искаженное название фараона», ссылаясь на словарь (Мациев 1961: 341), где приведено другое написание (Пир|он). Тексты занесены в раздел не сказок, а легенд по признакам краткости, веры рассказчика в реальность событий и т. п.

Однако содержание текстов противоречит и такой их классификации, и такой трактовке имени.

Первая запись (№ 174. «Проклятие Пиръону») гласит: «По рассказам, Пиръон создал медные своды небес. Он заставлял женщин подниматься на самодельные своды небес и оттуда лить воду. Пиръон утверждал, что на небе и земле только он один — бог, и заставлял всех работать на себя». Далее повествуется, как одна женщина призвала кару бога на Пиръона и тот его убил.

Вторая запись (№ 175. «Пиръон-падчах») очень коротенькая. Привожу ее целиком. «Падчах» — это падишах, царь.

«Люди говорят, что Пиръон-падчах создал небеса и землю. Чтобы взобраться на это небо, нужно много времени. Настолько много, что если гнать на небеса осла, то понадобится столько времени, что трехгодовалый осел по возвращении сдохнет от старости».

В Третьей записи (№ 176. «Пиръон») говорится:

«Пиръон спорил с богом. По краю вселенной он сделал навесы из бронзы наподобие небес. По ним он с шумом катал бочки, лил из них воду.

— Разве я не громовержец?! Разве не по моему велению идут дожди?! Разве я не бог?! — похвалялся он.

Пиръон прожил пять сотен лет. Хотя он вступал в пререкания с богом, тот ему все прощал, так как Пиръон имел три добродетели: считался со старшими, ласкал детей и бережно относился к хлебу».

Далее повествуется, как ведьма «гІам», задумав извести Пиръона, убедила его в том, что люди смеются над его добродетелями. Он отказался от них «и тут же испустил дух».

Что же дают тексты для характеристики объединяющего их образа?

1. Вполне очевидно, что речь идет о боге-громовержце. Действия его связаны с небом, громом и дождем. Он то ли сын, то ли соперник вайнахского бога-громовика Селы.

2. Им созданы небеса — то ли настоящие, до которых очень долго взбираться, то ли ложные (явно поздняя интерпретация, поскольку тут нарушены прерогативы Аллаха). Небеса эти сделаны из меди, латуни или бронзы.

3. Это он даровал людям водяную мельницу, принеся на землю каменные жернова и прочее оборудование.

4. Пиръон способен уходить в мир мертвых и возвращаться оттуда.

5. Гром он производит, раскатывая по металлическому небу бочки.

6. Этот персонаж имеет какую-то власть над женщинами, побуждая их взбираться на небо и воспроизводить дождь.

7. Образ его связан с коренными добродетелями патриархального земледельческого общества: почитанием старших, чадолюбием и уважением к хлебу («даже подбирал крошки»).

8. Он стар — живет пять сотен лет.

9. Он претендует на единовластие в пантеоне («только он один — бог») или, по крайней мере, на верховенство. Имя его сопровождается титулом «падчах» (падишах), т. е. царь царей.

10. Пиръон вроде бы (по двум из трех текстов) не настоящий бог, он только претендует на то, чтобы быть богом-громовержцем: и металлические небеса его — «самодельные», и дождь с громом — лишь имитация настоящих, и похвальба его (я ли не громовержец!) — напрасная.

11. Он выступает против некоего другого бога, пререкается с ним. Тот долго терпит, но в конце-концов Пиръон гибнет.

12. Гибель на него навела ведьма.

Тут надо заметить, что у вайнахов XIX в. хорошо сохранялась (в очень живом состоянии) система собственных языческих богов,

среди которых есть и бог грома Сели, или Села, старший среди богов. Он отец одноглазого Елты — бога диких зверей и охоты, покровителя урожая (Далгат 1893; Дахкильгов 1978). Правда, имя Села производят от осетинского Уац-Илла (Святой Илья) и, таким образом, связывают с христианским замещением языческого громовержца. Но сменилось только имя. Комплекс функций и связей прежнего бога не пострадал. Так что в языческом пантеоне вайнахов свой бог-громовержец был издавна. Поэтому любой другой громовержец должен был, попав в вайнахскую среду, либо сменить функции, либо стать сыном вайнахского громовержца, либо, наконец, оказаться его недостойным соперником, самозванцем, и погибнуть — чтобы как-то быть устраненным с оспариваемого места в пантеоне.

Отсюда ясно, что Пиръон для вайнахов чужой бог, проникший в вайнахский фольклор со стороны, из другой мифологической системы. Если бы этого бога принесли люди, ассимилированные вайнахами, вошедшие компонентом в вайнахскую народность, он, скорее всего, все же остался бы богом — ипостасью или помощником местного громовержца. Но этого нет. Пиръон — бог, воспринятый в качестве фольклорного героя с сомнительным статусом. Значит, это не вклад, вошедший вместе с человеческой инфильтрацией, а заимствование из адстрата.

Как бы имя Пиръона ни выступало в вайнахских языках, связь его с функциями бога-громовика все же несомненна. Поэтому близкое сходство, чтобы не сказать полное совпадение, его имени с именем славянского Перуна при тех же функциях не может быть случайным. Имя Пиръон — более полная форма того же имени, чем Пиръа. У вайнахов редукция конечного -н представлена и в других случаях. Так, иранск. «фарн» («благодать») превратилось на вайнахской почве в имя Фарьа (Далгат 1972: 432).

Отождествление имени Пиръон — Пиръа со словом «фараон» аргументировано соображениями, приведенными У. Б. Далгат. Исследователи опираются еще на один рассказ об этом персонаже, сообщенный И. Дахкильговым: «Однажды Пиръа с войском переходил море, и волны, по воле бога, затопили их». Что этот рассказ, однако, первоначально не относился к основному сюжету, явствует из того, что здесь другой вариант гибели Пиръона. Вполне возможно, что сказители действительно присоединили библейский мотив к деяниям своего персонажа, уловив созвучие имен, но все остальное никакого отношения к фараону, преследовавшему Моисея по дну моря, конечно, не имеет.

Поскольку у мусульман ветхозаветная история не популярна, оснащение образа Пиръа библейским мотивом надо относить ко времени до исламизации вайнахов (заметной уже в XVI в. и полной к XVIII — началу XIX в.). Христианское влияние шло в Чечено-Ингушетию от алан-осетинов, представлявших самостоятельную и определяющую силу на Кавказе до XIII в. Тогда же было заимствовано и осетинское имя Святого Ильи (Уац-Илла).

Если в это время образ Пиръона мог притянуть к себе библейский эпизод, то сам образ значительно древнее. В самом деле, в XIX в., когда русские войска вошли в Ингушетию и Чечню, русские солдаты уже никак не могли принести туда столь живые воспоминания о Перуне. Да и в XVI–XVIII вв. гребенские казаки вряд ли почитали Перуна, а в предшествующие века долго не было реальной возможности для контактов вайнахов с русскими.

Славяне на Кавказе. В поисках таких возможностей приходится обратиться к походам русов IX–XI вв. в Западный Прикаспий. В те времена, еще до крещения и вскоре после крещения, русы уже ходили туда не раз. По данным арабских и персидсих авторов, ок. 880 г. русы ограбили Абезгун, в 909 г. — снова, в 910 г. напали на владения Гилянского ширваншаха, но были отбиты, в 912/913 или 914 г., придя на многих судах, захватили большую добычу в ряде районов Западного Прикаспия, но утратили добычу на обратном пути, в Хазарии, и домой не вернулись, перейдя в мусульманство. В 943/944 г. русы прошли от берегов Черного моря сушей через Кавказ к Каспию, по дороге к ним присоединились аланы и леги. Затем на судах пришельцы поднялись по р. Куре и захватили город Берда'а. Они спокойно правили городом несколько месяцев, не притесняя жителей, затем ушли. В 965 г. Святослав прошел от Семендера вдоль Кавказа к Азовскому морю. В 1043 г. нападению подверглись Дербент и другие пункты Закавказья (Бартольд 1940; Мавродин 1945: 154, 231–241, 261–266; Минорский 1954; Алиев 1969: 316–321; Лебедев 1982).

Что в составе русских дружин того времени, по крайней мере, с начала X в., были не только норманны, но и славяне, можно видеть из текстов русских договоров 907, 944 и 971 гг. с византийцами, где русские послы, правда носящие неславянские имена, клянутся своими богами, и это боги славянские — прежде всего Перун (ПВЛ 1950: 25, 35, 52; Мачинский 1981: 126–128).

Однако походы русов на Кавказ носили характер грабительских набегов, что вряд ли могло привести к передаче мифов местному населению. Более длительным и мирным было, правда, пребывание северных пришельцев на Кавказе во время похода русов на Берда'а в 943/914 гг., и контакты с местным населением в это время были вполне возможны, но место временного обоснования русов здесь слишком удалено от Чечено-Ингушетии на юг, а контакт с лезгинами слишком мимолетен, да и не найдено у лезгин следов такого контакта. Что же касается славянских воинов и, вероятно, купцов, живших в те времена постоянно в городах Хазарии (Мавродин 1945: 183), то по самому характеру их деятельности их контакты с местным населением не могли быть тесными и интимными.

Если, однако, обратиться к этническим передвижениям предшествующей эпохи, то найдется и более реальная основа для проникновения славянской мифологии на Восточный Кавказ.

Арабские и персидские авторы IX–X вв. (ал-Балазури, ат-Табари, ал-Куфи и др.) и армянские историки рассказывают о «быстром рейде» арабского полководца омейядского халифа Мервана II в 737 г. в землю хазар. Пройдя мимо хазарской столицы ал-Бейда, оставленной каганом (тот отошел к каким-то горам), арабы сделали набег на оседлых хазарских подданных, захватили в плен 20 тысяч семей и, подойдя к Сакалибской (Славянской) реке, стали лагерем. Это было недалеко от тех гор, у которых расположился со своим войском каган, потому что, когда каган, узнав о разгроме лучшей части своей армии отдельным арабским отрядом, запросил мира, гонцу потребовалось всего три дня на поездку от одного войска к другому и обратно. Уходя, арабы захватили пленных с собой и поселили их в Хахити (Кахетии). Там поселенцы вскоре взбунтовались, убили арабского эмира и бежали на родину, но Мерван перехватил их по дороге и истребил.

Источники не очень ясно описывают события, поэтому современные исследователи расходятся в понимании происшедшего: каков был маршрут похода, какая река именуется славянской — Дон, Кубань или Волга, к какой народности относились захваченные и переселенные в Кахетию пленные (Мавродин 1945: 178–180; Артамонов 1962: 218–224; Минорский 1954: 147; Кляшторный 1964: 16–18; Новосельцев 1965: 367–371). У ал-Белазури и ат-Табари они названы сакалибами. Так арабы обычно называли славян (этноним этот тождествен греческому «склавиной»), хотя иногда

(в более позднее время) переносили этот термин и на других оседлых северян. Некоторые исследователи считают, что в данном случае сакалибами названы буртасы (Артамонов 1962: 230). Однако наиболее подробный из арабских источников, ал-Куфи, указывает, что Мерван совершил набег «на Сакалибов и соседних с ними неверных разного рода. Затем подошел к реке Сакалибов и стал лагерем»» (Кляшторный 1964: 17–18). Если бы термин «сакалибы» использовался здесь расширительно, то не было бы надобности добавлять других «неверных разного рода». Значит, в числе переселенных были и собственно славяне.

На решении Мервана переселить славян в пограничную долину, возможно, сказался арабский опыт использования славян в качестве стражи и военных поселенцев: у кордовских эмиров и халифов VII в. была «славянская гвардия». Вообще в VII в. немало славянских переселенцев жило крупными массивами в Византии и (перейдя из Византии) в разных местах арабского мира, в частности и в Сирии (Lewicki 1951, 1956: 3–9; Левицкий 1964: 6–15).

Впрочем, как уже отмечено, проживание славянских пленников Мервана в Кахетии было недолгим. Но подобные переселения подданных из одной окраины каганата на другую практиковали и сами хазары. Во всяком случае по крайней мере в X в. на территории каганата жило много славян (Al-Maçoudi 1851: 9, 11, 12 или Al-mas'ūdī 1975). С хазарами славяне приходили на Кавказ и раньше.

Известно описание хазарской трапезы VII в. в «Истории агван» Мойсея Каганкатцваци (Утийца). Трапеза происходила в лагере хазар у Партава (Берда'а). Хазарский каган, взяв и ограбив Тбилиси, вошел в (Кавказскую) Албанию и расположился лагерем у Берда'а. Туда в 628 г. на поклон к нему прибыл Виро, католикос Албании. При этой оказии христиане наблюдали хазар за трапезой, знакомились с их обычаями и языком. При еде рты хазар были покрыты «грязью жира-сала». Армянский автор использовал в описании русское слово «сало», написав его армянскими буквами и тут же переведя армянским словом, означающим жир (Моисей 1861: 125–126; Марр 1935: 73). Он отметил также, что ковш хазары называют словом «шором». Исследователи сопоставляют это слово со славянскими «череп», «черепок», «черпак», а также «шелом» (шлем) (Мавродин 1945: 178); все это не очень надежно, однако восточнославянское полногласие (-оро-) в слове «шором» во всяком случае налицо, «сало» же опознано с полной убедительностью.

Это дает исследователям основание полагать, что в составе хазарского войска были славяне. Поскольку, по летописи, хазарам платили дань поляне, северяне, радимичи и вятичи, из этого региона и могли происходить славяне Кавказа, а с ними — и мифы о Перуне, которые и сохранились на Кавказе.

Итак, VII–VIII в. — вот наиболее вероятное время проникновения сведений о Перуне в кавказскую среду.

Это и есть то время, к которому нужно относить представления восточных славян о претензиях громовержца Перуна на роль верховного или даже единственного бога и о его борьбе с неким другим богом (на место последнего вайнахи подставили своего). Не думаю, что этим другим был Велес. Скорее стоило бы предположить у славян такую же подспудную борьбу громовержца за старшинство в пантеоне с богом неба, какую у греков Зевс вел с Хроносом, а у индоариев Индра (а может быть, еще замещенный им позже Парджанья) с Дьяусом.

Чтобы проверить аутентичность сведений вайнахских текстов о Пиръоне как обрывков славянской мифологии о Перуне и оценить значение добытой информации для изучения славянского язычества, необходимо проследить много связей и аналогий. Нужно эти кавказские фольклорные отражения сопоставить с русским фольклором, чтобы и там в свете этих кавказских сведений увидеть возможные отражения культа Перуна. Нужно те и эти отражения рассмотреть в рамках этнографии, чтобы реконструировать, насколько возможно, религиозную систему, отраженную в них. Нужно сравнить полученные сведения с характеристиками бога-громовика у других индоевропейских народов, чтобы оценить то новое, что в результате обогатит наши представления о славянском язычестве.

2. ШЕСТИБОЖИЕ В ЛЕТОПИСНЫХ ТЕКСТАХ И В АРХЕОЛОГИИ

Боги договоров Перун и Волос. Летописи дают главную основу наших традиционных знаний о славянских языческих богах и их почитании у восточных славян.

Первые упоминания языческих богов в летописи — в договорах русских князей с греками. Это всего два бога — Перун и Волос. Сразу же возникает вопрос, чьи это боги в этническом плане. Для Рыбакова этот вопрос не существовал. Между тем, вопрос не лишен

оснований. Рыбаков и многие московские археологи и историки сильно славянизировали первых летописных князей Киева, игнорируя долгую традицию объективного исследования варяжского вопроса. Дискуссия эта пришла сейчас к спокойному установлению значительной роли варягов в русской истории и к элиминации натяжек и «патриотической» игры с местными и этническими названиями, содержавшими созвучие «рос», «рус» и подобные (см. Клейн и др. 1970; Клейн 1999).

Князья этого времени, правившие в славянских городах, еще типичные норманны, викинги. Об этом говорят не только летописные легенды и археологические материалы, не только обстоятельства появления этих князей в восточнославянской земле, но и их имена, Имена эти — Рюрик (Хредрик), Олег (Хелгу), Аскольд (Хаскальдр), Дир (Дюрре), Игорь (Ингвар) — совершенно необъяснимы из славянских корней, но легко раскрываются из скандинавских. Норманнской была и значительная часть их послов, заключавших договоры: Карлы, Инегелдъ, Игелдъ, Фарлоф, Рулавъ, Фрелавъ, Гуды, Руалдъ, Роалд, Ивор, Улебъ, Шихъбернъ, Гримъ, Турдъ, Гунар, Фуръстенъ, Бруны, Туръбернъ, Свень, Стиръ и т. п.

Объявление Олега о том, что Киев будет «матерью русским городам» (в летописи под 882 г.), если это слова Олега, а не летописца, пожалуй, говорит о еще сильной привязанности Олега к нормам норманнской речи. Почему матерью, а не отцом? В славянской речи «город» — мужского рода. Д. С. Лихачев в комментариях к «Повести временных лет» (1950, 2: 252) поясняет, что «мати градом» — это калька с греческого «метрополь» (μητροπολις) — ‘столица’, буквально ‘мать городов’. Если это выражение приписано Олегу образованным летописцем, тогда так. Но если это выражение принадлежало Олегу, то возможно еще одно объяснение. Олег вряд ли с такой готовностью воспринял бы греческий термин в его буквальном смысле, если бы в германской речи, включая северогерманскую, скандинавскую, родную для него, и ‘крепость’, и ‘город’ (нем. die Burg и die Stadt, швед. borg, stad) не были женского рода. Первым из пришлых князей, кто имел славянское имя, был сын Игоря Святослав, третье поколение варяжских князей у славян. Но одна из его жен, мать Владимира, еще носит норманнское имя — Малфрида, хотя уже преобразуемое по славянскому обычаю в ласкательное: Малуша.

Можно спорить о том, что означал термин Русь во времена консолидации Киевской Руси, но во время первых киевских князей

он, несомненно, означал норманнскую княжескую элиту восточнославянских земель и дружину, состоявшую первоначально из варягов. Об этом говорят не только заимствованные из северогерманского термины «князь» и «витязь», но и финское «руосси», означающее «швед». Целая система этнонимов северной лесной полосы сформирована в летописном русском языке на основе финской речи, и она однотипна: «весь», «лопь», «сумь» (финск. суоми), «водь», «чудь», «русь». Корень «рос» был подключен к этнониму «Русь» поздно, по созвучию библейского «рош», и «Россия» — позднее звучание, применявшееся уже к Московскому государству. Так что речка Рось под Киевом здесь совершенно не при чем.

К чьим же богам обращались эти князья и люди из их русской дружины в своих клятвах?

Под 907 г. «Повесть временных лет» сообщает, что при заключении мира от имени Вещего Олега с византийскими царями Львом и Александром (соправителями) «Олга водивше на роту (клятву), и мужи его по Рускому закону кляшася оружием своим, и Перуном, богомъ своим, и Волосомъ, скотьемъ богомъ, и утвердиша миръ» (см. рис. 1).

Под 945 г. помещен договор уже Игоря, Рюрикова сына, с византийскими царями Романом, Константином и Стефаном. Тут Волоса нет. Нарушившим клятву с любой из двух сторон грозит проклятие «от бога и от Перуна». После того как послы киевского князя приводили к клятве византийского царя, приехали к Игорю греческие послы привести к клятве его и его мужей. В присутствии греческих послов Игорь «приде на холм, где стояше Перунъ, и покладоша оружье свое и щиты и золото, и ходи Игорь роте и люди его, елико поганых Руси...» (т. е. сколько было язычников среди Руси). Поскольку теперь уже немало русских (посланцев от киевских князей, большей частью норманнов) тоже крещены, для них была учреждена особая клятва — «а хрестеяную Русь водиша роте в церкви святаго Ильи, яже есть над Ручаем...» (церковь эта уже существовала в Киеве, возможно, со времен Аскольда). Напомню, что Святой Илья выступал как христианский заместитель громовержца Перуна (см. рис. 2).

Под 971 г. помещен договор Святослава и его воеводы Свенельда с византийским императором Иоанном Цимисхием в Доростоле. От своего имени «да со мною боляре и Русь вся» Святослав клянется, а нарушивших клятву да постигнет проклятие «от бога въ его же веруемъ в Перуна и въ Волоса, скотья бога,

да будемъ золоти, яко золото, и своимъ оружьемъ да исечени будемъ».

Клятва на оружии — типично норманнская. Правда, многие (в частности Кузьмин — см. 1988: 11) обращают внимание на то, что в языческом пантеоне Владимира совершенно нет скандинавских божеств. Да, их нет ни в узком наборе божеств, привлекаемых к договорным клятвам, ни в более позднем пантеоне Владимира. Нет Тора, Одина, Фреи. Кузьмин из этого заключает, что варяги вообще не были скандинавами, норманнами: «Одного этого факта было бы достаточно, чтобы отвергнуть так называемую норманнскую теорию происхождения Русского государства». Но, во-первых, речь здесь идет не о происхождении государства, а о роли норманнов в этом процессе, а во-вторых, одного факта никогда не бывает достаточно, если против него десятки надежных фактов.

Что же до отсутствия скандинавских богов, то надо ведь учесть, что, по скандинавским нормам, боги сильны только на своих землях. Скандинавы, причаливая к чужим берегам, снимали своих идолов с носов кораблей и прятали в трюм. На чужой земле господствовали чужие боги, и надо было молиться им и задабривать их. Это было одним из каналов славянизации варягов, осевших в славянских странах. Впрочем, амулеты-обереги (молоточки Тора) скандинавы продолжали носить и на новой земле.

Таким образом, хотя обряды клятвы могут быть со значительным скандинавским вкладом, боги, которыми клянутся князья и их дружинники, — это боги местные, славянские. Богов этих всего два, Перун и Волос. О Перуне еще будет речь дальше, а относительно Волоса сразу же надо сказать, что его отсутствие в княжеском пантеоне (по реформе Владимира) и наличие кумира поодаль, в низовом городе — на Подоле («Житие блаженного Володимера» — Голубинский 1901: 231; Рапов 1986: 40–41), говорит о несвязанности с варягами.

О том же могла бы говорить и глубокая укорененность его в русскую топонимику (Золотов 1985): варяжское воздействие в низовой древнерусской культуре было малозаметным. Топонимический материал о Волосе собирал русский этнограф Е. В. Барсов (1887, I: 352; II: 77). Местные имена Волосово нередки на Руси. Всеволод Миллер в 1879 г. насчитал их 26: 9 сел в Тверской губернии, 2 в Калужской, 1 в Смоленской, 1 в Псковской и т. д. Соболевский прибавил Волосовичи в Минской губернии, Волосово в Волынской. Однако, по Соболевскому, нет никаких оснований

связывать это с богом Волосом: скорее всего это образования от личных имен Волос: вплоть до XVII в. в России было употребительно личное имя Волос — Волос Деготь, Федор Волосович (Соболевский 1910а: 250–252). На мой взгляд, Волосов монастырь во Владимирской губернии, вероятно, все-таки назван по имени святилища Волоса, которое он заместил; такое же происхождение возможно у Волосовой улицы в Новгороде, хотя Соболевский и эти две этимологии отвергает. Он все считает образованным от личных имен людей. Но сами эти имена производит от имени языческого бога. Как мы видели, однако, это имя есть, скорее всего, просто русский полногласный вариант греческого христианского Власий, болгарского Влас. Тогда словообразований от этого божеского имени в России остается немного.

Соотношение между Перуном и Волосом неясное. Многие авторы указывают на различную локализацию культов и предполагают разную племенную принадлежность этих богов: культ Перуна считают южным, Киевским, а культ Велеса/Волоса — северорусским (Фаминцын 1884/1995: 37–38; Иванов и Топоров 1979: 72; Петрухин 1995: 138–141) и даже чудским (Рабинович 2000: 318, 352). Они ссылаются на различия в картировании топонимики, связанной с этими именами. Но я уже привел указания на неопределенность происхождения географических названий от имен — чьи это были имена: богов или людей? Рабинович (2000: 319–320) опирается также на «Сказание о построении града Ярославля» и «Повесть о водворении христианства в Ростове» (Житие св. Авраамия Ростовского). В обоих памятниках говорится о поклонении чуди идолу беса Волоса. Но оба памятника на несколько веков позже описываемых событий, и из контекста явствует, что церковные авторы приводят не подлинное имя чудского бога, якобы дошедшее до них, а заменяют его подходящим русским названием.

Перун присутствует во всех трех договорах, Волос — только в двух. В первом и последнем из трех упомянутых договоров (Олега и Святослава) у княжеской стороны два бога, тогда как в среднем договоре, хронологически промежуточном между ними (в договоре Игоря) — всего один, Перун. Почему Волос отсутствует? Более того, Перуна князья и их дружинники называют «своим богом», а Волоса — «скотьим богом», т. е. «богом скота». То есть Волос — не свой бог, не бог людей. Понимать это можно только так, что Перун оказывал особое покровительство князьям и дружине, а Волос — скоту. Тогда удивлять должно скорее не отсутствие

Волоса в одном договоре, а его присутствие в других двух. Неужто для князей и их дружинников так важно было божественное покровительство скоту? В их богатстве скот не был главной частью, с преобладанием над золотом, металлом и оружием, продуктами земледелия, наконец, подданными.

Некоторые предпочитают трактовать «скот» как «богатство» (ср. кельтск. «скотт», «скутти» — 'деньги'. Ключевский (1911: 138; Аничков 1914: 312) доказывал наличие такого значения и в древнерусской речи, в речи летописи: «скот» — 'деньги', «скотница» — 'казна', «скотолюбие» — 'корыстолюбие'. Тогда «скотий бог» мог бы считаться богом богатства, и летописная клятва княжеских послов на золоте могла бы относиться именно к нему (тогда как к Перуну — клятва на оружии). Однако тогда пропадает оппозиция свой / не свой. Кроме того, с золотом есть некоторое основание связывать Велеса, а не Волоса. Роман Якобсон констатировал, что в литовском языке vélės, veléi — это «покойник», «души умерших», а по литовским поверьям, человек, побитый или укушенный душами умерших, желтеет и отправляется в мир иной (Jacobson 1969: 585–586; Лаучюте 1983). Это перекликается с клятвой 971 г.: «да будемъ золоти, яко золото» (да пожелтеем, как золото — если нарушим клятву). Некоторая увязка всего этого возникла бы, если бы Волос и Велес были тождественны. Но раз они не тождественны, то связь слишком тонка (и не Волос, и не русская среда). И самое главное: в договоре Игоря, где Волоса не было, участвуют «сли и гостье», т. е. купцы, а к холму Перуна Игорь и его люди складывают «оружье свое, и щиты, и золото».

Кроме того, выражение «скотий бог» предполагает по нормам русского языка живой скот, а не скот как вещь (тогда было бы «бог скота»). По данным этнографии Волос вполне однозначно представлялся покровителем именно домашнего скота. Св. Власия называли «коровьим богом»; ведро без дна, подвешенное над воротами двора и охраняющее домашних животных, в других местах медвежья лапа назывались «скотьим богом» (Успенский 1982: 118, 151). Для крестьянина скот, конечно, основное богатство, но для князя вряд ли.

В представлениях князей и витязей варяжского происхождения славянский громовержец Перун мог легко подменить скандинавского громовержца Тора, но найти у скандинавских германцев такое же соответствие Волосу трудно. У них был бог плодородного пояса прибрежных вод Ньорд с сыном Фреем, богом счастья

и удачи, но специально скоту ни тот, ни другой не покровительствовали.

Очевидно, для раскрытия этой загадки надобно сопоставить те договоры, в которых Волос есть (Олега и Святослава) с теми, в которых его нет (договор Игоря).

Е. В. Аничков писал, что имя Волоса употребительно там, где с князем присягает «Русь вся», а где лишь княжеская дружина и его поляне, там достаточно Перуна. Соответственно он счел Перуна богом воинов-дружинников, стоявшим в высокой части города, в цитадели, а Волоса — богом остального населения, стоявшим поэтому внизу, на Подоле. Но, как показал Писаренко (1994: 189), анализ летописных текстов не содержит оснований для этого. «Русь вся» упоминается только в договоре Святослава, последнем из трех. В договоре Олега этого нет. Наоборот, там, где Волоса нет, послы были отправлены «от Игоря и от всех боляр и от всех людий от страны Руския...». Р. А. Рабинович (2000: 352) предлагает другой вариант: Перун был богом в системе, руководимой князьями, а Волос — в системе, в которой доминировали жрецы — волхвы. Однако аргументация этой концепции очень сложна и все аргументы — косвенные. Для ее принятия требуются вспомогательные промежуточные гипотезы.

Д. А. Мачинский (1981) углядел в договоре Игоря континентальные интересы, а в договорах Олега и Святослава — морскую ориентацию, и связал это с некоторыми указаниями на ассоциации Велеса как бога смерти с водой, переправой в мир иной и т. п. Но то Велес, а не Волос. К тому же как раз Игорь, не апеллировавший к Волосу, «поиде на Греки в лодьях и на конних», а корсунцы послали тогда к царю Роману весть: «Се идут Русь бещисла корабль, покрыли суть море корабли». Да и сам договор составлен за морем — в Византии.

Т. А. Бернштам (1996) увидела различие в составе войска: у Олега она отметила наличие финно-угорских отрядов (чудь и меря), которых не было у Игоря. На этом основании и учитывая сведения о культе Волоса в Ростове, где Владимиру пришлось свергать его идола (II Новг. летопись, с. 258), исследовательница предположила, что Волос был первоначально богом финно-угорского населения северных окраин Руси, а его появление в договорах было вызвано необходимостью представить и этих участников походов. Гипотеза красивая, но этнический состав войска Святослава неизвестен. Кроме того, как раз в пантеоне Владимира, куда

ожидалось бы включение бога военных договоров, Волос отсутствует, а присутствует вне княжеского города в Киеве на Подоле, у Почайны реки, где финно-угорского населения не бывало.

Ю. Г. Писаренко (1994) считает, что суть в различии общей политической ситуации. Договоры Олега и Святослава заключались в тревожной обстановке, а договор Игоря — в мирной, спокойной. Поэтому исследователь считает Перуна военным богом, а Волоса — богом мира и договора, сопоставляя его с Митрой и (через Рыбаковскую интерпретацию Збручского идола) с известным в России обычаем клясться с дерном на голове. Однако ни одного указания на возлагание дерна на голову ни при одной из договорных клятв нет, как и никаких связей Волоса с Митрой. Всегда отмечается, что он скотий бог и только. Да и сама гипотеза о том, что бог воинов нужен для скрепления мирного договора во всех трех случаях, а бог мира только в двух, выглядит очень искусственной. Логичнее было бы наоборот — что для скрепления договора в мирной обстановке можно обойтись без бога воинов. Но при заключении мирного договора бог мира нужен во всех трех случаях. Так что и эта гипотеза не годится.

Если вглядеться в общий политический расклад сил при каждом из трех походов Руси на Византию, то можно увидеть одно существенное различие: два похода, хронологически первый и третий (Олега и Святослава), отражают балканскую ситуацию, натиск Руси на Византию через Балканы, а договор Игоря заключен после войны, в которой Русь атаковала византийцев морем, через Крым (Корсунь) и грабила северные побережья Малой Азии. Остается предполагать, что для Олега и Святослава в скреплении клятв был чрезвычайно важен, кроме Перуна, некий бог, хотя и почитаемый в восточнославянских землях, но особенно популярный у балканских славян, тогда как для Игоря это не имело такого значения. А Святослав даже перенес столицу своего государства на Дунай! Напоминаю, что для норманнов (а первые князья еще сохраняли много норманнских черт) боги были тесно связаны именно с территорией.

Был ли Волос особо популярен у балканских славян? На восточнославянском материале серб В. Живанчевич (Живанчевић 1963; 1970), рассуждает о териоморфном происхождении Волоса — Велеса, а болгарин Христо Вакарелски (1974: 503) — о народной этимологии Волос — Влас — Власий, но как раз балканского материала не приводят. В сущности, Волоса как такового на Балканах

нет (Łowmiański 1986: 107, odsyi. 230), и это естественно. Это ведь сугубо русское словообразование. Но зато есть Влас. «Свети Влас», покровитель пахотных волов, чрезвычайно почитался в Болгарии еще недавно, Власов день (11/27 февраля) был даже во многих районах Болгарии нерабочим днем (Колева 1977: 276).

Как мы видели в Византии покровителем скота был Св. Власий. Иоанн Геометр в X в. называет его «великий страж быков» (Соболевский 1910а: 250–252). Через славянское христианизированное население Балкан это почитание распространилось на всю Европу. А «Власий» у соседних с Византией южных славян превратилось в славянское «Влас», которому у восточных славян закономерно соответствует «Волос». Такое происхождение Волоса отстаивали Каченовский, Миклошич, Соболевский, Мансикка и Ловмяньский (Mansikka 1922: 386–393; Łowmiański 1986: 107–109). В ряде летописных списков (в Софийской, Воскресенской, Новгородской IV, Тверской и Никоновской летописях) в передаче договора 971 г. князь со дружиною и клянутся не «Волосом, скотьим богом», а «Власiемъ, скотiимъ богомъ» (Mansikka 1922: 22). По церкви Св. Власия в Новгороде улица, на которой она находится, названа Волосовской.

Следовательно, клянясь Волосом, княжеские мужи имели в виду того бога, которого все балканское население почитало как Власа, Св. Власия.

В Византии почитание этого святого началось еще в IV в. Следовательно, он мог бы перейти к славянам еще во время их общеславянской экспансии на Балканы, их инфильтрации в византийские земли в VI–VII вв. и вытеснения на север. При таких бурных контактах он мог рано охватить всю славянскую общность, что и наблюдается. Именно к славянам-язычникам этот культ должен был проникнуть не как почитание святого, а как культ самостоятельного божества. Однако на прилегающих к Византии землях он имел больше возможностей укрепиться при последующих завоеваниях Болгарии.

Таким образом, из этих двух богов, Перуна и Волоса; Перун был, несомненно, ближе княжескому двору, княжеской власти в Киеве. Неясности с соотношением этих двух богов продолжаются и в период религиозной реформы Владимира.

«Пантеон Владимира». Говоря о манере работы академика Б. А. Рыбакова, я уже отмечал, что летописные рассказы об уста-

новке языческих кумиров в Киеве и о крещении новгородцев нельзя воспринимать так, как если бы это были сообщения очевидцев событий. Нужна критика источников, ибо это сложные тексты, со значительными трудностями понимания, со многими разночтениями. К счастью, относительно их существует большая критическая традиция.

Под 980 г. в «Повести временных лет» сказано:

> «И нача княжити Володимеръ въ Кыеве единъ, и постави кумиры на хълме, вънe двора теремьнаго: Перуна древняна, а главу его сьребряну, а усъ златъ, и Хърса и Дажьбога и Стрибога и Сьмарьгла и Мокошь. И жьряху им наричюще я богы... на томь хълме ныне цьркы святаго Василия есть якоже последи съкажемъ. Мы же на предьнее възвратимся.
>
> Володимеръ же посади Добрыню, уя своего, въ Новьгородъ. И пришьдъ Добрыня Новугороду, постави (Перуна) кумиръ надъ рькою Вълховъмь, и жьряху ему людие Новъгородьстии яко богу» (НПЛ 1950: 160).

Здесь удивляет несколько обстоятельств: среди шести богов пантеона отсутствует Волос, хотя в двух предшествующих договорах с византийцами (в двух из трех), в частности, в договоре 971 г., он приведен как гарант клятвы наряду с Перуном, а старшая редакция «Обычного жития Св. Владимира» (в списках XV–XVII вв.), описывая крещение Руси в 988 г., говорит о свержении киевского идола Волоса, скотья бога, в р. Почайну на Подоле (впрочем, изначальность этого упоминания в тексте жития подвергают сомнению). Как же так: в 971 г. его именем клялись при договорах, а в 980 г. не включили в обширный пантеон? Рыбаков оправдывает исключение Волоса тем, что это был бог не дружинников, а купцов, но в договоре 944 г., содержавшем торговые статьи, Волос как раз отсутствует, а в договоре 971 г., не содержавшем таких статей, он есть. Скорее, как и предполагал Аничков (1914: 311–313), это был бог какого-то очень значительного слоя населения, возможно, всего подвластного населения (включая всех горожан), но не князей и дружины.

Отсутствует в пантеоне Владимира и Сварог, по данным церковных поучений, очень почитавшийся славянами-язычниками как отец некоторых других богов: те — сварожичи.

Исходя из того, что шестибожие установилось сразу же после победы Владимира над Ярополком, А. М. Членов (1971) предположил, что это изменение религиозной нормы связано с ней и имело

политическое значение. Он решил, что каждый бог — представитель одного из славянских племен или княжеств: Перун — бог полян (но не Владимира), Дажьбог — древлян, Хорс — новогородцев, Симаргл — дреговичей и т. д. Установление шести богов было ограничением Перуна перед его окончательным свержением. Но члeновское распределение богов по племенам совершенно произвольное. Перун почитался по всей стране и даже у других народов.

Еще более странное обстоятельство: в сообщении о Новгороде назван только Перун, а в сообщении о Киеве — шесть богов; к тому же из этих шести только Перун описан, а остальные лишь перечислены. Зато в конце рассказа о киевских событиях стоит замечание: «Мы же возвратимся к предшествующему», которое в летописи обычно указывает на конец вставки в первоначальный текст. Где же было начало этой вставки? А. А. Шахматов (1908: 139) считал, что она начиналась сразу же за словами «вне двора теремного», т. е. что имен богов сначала в тексте не было вообще. Тем более, что и в рассказе о Новгороде имя бога тоже вставное: его не содержат тексты первой редакции (лаврентьевский, радзивиловский, академический).

В. Мансикка, однако, доказывает, что уже в древнейшем тексте новгородского сообщения имя Перуна было (Mansikka 1922: 45), а Г. Ловмяньский считает, что имя Перуна было и в киевском сообщении — вставку он начинает сразу за описанием Перуна (Różniecki 1901: 504–506; Łowmiański 1986: 113–118). Он доказывает эту элиминацию остальных богов тем, что и в дальнейшем летопись их игнорирует: описывая возвращение Владимира из Корсуня обращенным в христианство, летопись шаблонным схематическим выражением сообщает о сожжении и разбитии остальных идолов, а вот судьба идола Перуна описана подробно и конкретно — его, привязав к конскому хвосту, влекут с горы к ручью и т. д. В другом месте, рассказав о построении Владимиром церкви Св. Василия, летопись указывает: на холме, «где стоял кумир Перуна» (см. рис. 3), и добавляет без имен: «и прочии» (последнее, по мысли Ловмяньского, вставка).

Все эти вставки Ловмяньский приписывает Никону, который, представляя себе древнего Владимира идолопоклонником-политеистом, добавил к одному кумиру еще пять, взяв их из пережиточных культов своего окружения. До того Никон прожил пять лет в Тмутаракани, отсюда такая роль богов иранского происхождения в «пантеоне Владимира»: Хорс, Даждьбог, Стрибог и Симаргл.

(Кстати, на миниатюре 111 (л. 45) Радзивиловской летописи черти с двух сторон от Перуна пририсованы позднее пером.)

Все это может лучше объяснить общую суть языческой реформы Владимира. Не очень ясно, чего он добивался бы, устанавливая шесть кумиров на холме вне двора, если и до него славяне почитали того же Перуна и других богов. Изменить состав пантеона? Если же предположить, что он установил одного Перуна в Киеве и его же в Новгороде, то вся операция становится попыткой введения монотеизма на языческой основе. Заставить всех поклоняться только богу-покровителю князя и его дружины. Так и рассматривает дело Ловмяньский.

Я, конечно, упрощенно излагаю здесь суть проблемы и отнюдь не считаю, что Ловмяньский непременно прав. Однако из изложенного ясно, что от этой проблемы нельзя отмахнуться так, как это делает Рыбаков (он считает, что, поскольку «пантеон» обнаружен археологами, то и спорить не о чем; но сколь достоверно он обнаружен, это мы увидим далее).

О том, что первая религиозная реформа Владимира имела именно такой характер — установления общегосударственного верховного бога — писал в свое время Аничков, в наше время отстаивает М. А. Васильев (1999: 201–266). В специальной статье (2000) он рассматривает «выбор вер» как гораздо менее предопределенный, чем это принято полагать. Перед Русью стояли тогда не четыре альтернативных возможности приобщения к мировой тенденции монотеизма (две христианских конфессии, иудейская вера и мусульманство), а пять. Пятой альтернативой было преобразование собственного язычества в монотеистическую религию. Языческая «перунова» религиозная альтернатива была вполне реальной перспективой. Именно такой путь предпочла Литва, которая придерживалась язычества по XIV в. включительно — еще князья Гедимин и Ольгерд были язычниками, и только Ягайло в самом конце XIV в. принял христианство. Если бы не трудная политическая ситуация в Византии, склонившая императоров породниться с киевским князем, возможно, он бы и ограничился преобразованием язычества. Эта упущенная историческая возможность как бы льет воду на мельницу нынешних неоязычников, но как раз пример Литвы показывает бесперспективность этого пути. Васильев оговаривает, что движение по этому пути было бы все равно кратковременным, иначе говоря — тупиковым. В реальной ситуации того времени Русь не могла успешно развивать свою экономику,

культуру и дипломатию, оставаясь вне сообщества европейских государств, вне культурного пула мировых религий.

Рассказ о крещении новгородцев тоже не столь прост, как по летописи излагает Рыбаков. Это показало очень глубокое исследование В. Л. Янина. Исходным пунктом он взял сообщение Никоновской летописи, по которой крещение проходило дважды: сначала с митрополитом Михаилом Добрыня крестил новгородцев и «идолов сокруши», а после смерти Михаила митрополитом стал Леонт, который поставил в Новгород епископа Иоакима, тот «Перуна разсече и в Волхов вверже». В более ранних сводах нет двукратного крещения, а есть две разные версии. Потом они слились. С одной версией в общий текст вошел анекдот о пидьблянине, который оттолкнул свергнутого и брошенного в реку Перуна: «ты, рече, Перушице, досыти еси пил и ял, а ноне поплови прочь». С другой версией вошел анекдот о палице, брошенной Перуном на мост, оба анекдота вошли в тексты лишь в XV в. и не отражают реальности X в.

Янин привел доказательства того, что в Иоакимовскую летопись традиция о Михаиле вошла из «Хронографа», а с нею — рассказ о насильственном крещении новгородцев Добрыней и Путятой с помощью ростовского войска. Этот эпизод, рассказанный от первого лица, взят из какой-то повести. Ее сведения отчасти вымышлены, но совпадения деталей с археологическими материалами Новгорода (большое пожарище в береговой части Неревского и Людина концов и др.) показывают, что в основе ее лежало предание, близкое к реальности (Янин 1984: 40–56). Таким образом, тогда как популярные анекдоты далеки от исторической действительности X в., как раз сюжет, считавшийся сомнительным (Иоакимовская летопись утрачена, в ней много фантастики), приближает нас к древности. Разумеется, построение Янина тоже является реконструкцией и может быть оспорено, однако оно расширяет диапазон возможных представлений о событиях.

Обходясь без критики источников, Б. А. Рыбаков сильно обеднял и упрощал решение проблем истории, придавал своим решениям архаичный характер.

Древнерусские языческие святилища. Вопрос о «шестибожии», о пантеоне Владимира и летописных сообщениях обычно проверяется и подтверждается археологическими памятниками. В литературе постоянно фигурируют так называемые «древнерусские

языческие святилища» — комплекс, исследованный под Новгородом в Перыни, капище-пантеон князя Владимира в Киеве, жертвенник Святовита-Рода в «городке Кия». Наиболее масштабные интерпретационные разработки этих памятников принадлежат академику Б. А. Рыбакову (1987). Однако из этих разработок, на которых практически почти все основываются, не ясно, где проходит граница между фактами и фантазиями. Попробуем разобраться.

1) ***Святилище Перуна в Перыни близ Новгорода.*** Как уже упоминалось, польский историк, участник Ливонской войны, Мацей Стрыйковский, побывав в России, привел в своем труде сведения о древнем языческом святилище Перуна близ Новгорода. В 1582 г. его труд был издан (от своего имени) итальянцем Алессандро Гваньини. Там сообщается, что идол Перуна, возвышавшийся в этой местности, «имел вид человека, держащего в руке кремень, наподобие молнии, так как слово «перун» у русских и поляков означает «молния». В память этого идола днем и ночью горел костер из дубовых поленьев; если он потухал по небрежности служителей, которым был поручен присмотр за ним, то их безжалостно предавали смерти» (Stryjkowski 1846).

В 1654 г., голштинский дипломат в России Адам Олеарий записал:

> «Новгородцы, когда еще были язычниками, имели идола, называвшегося Перуном, т. е. богом огня, ибо русские огонь называли Перун. И на том месте, где поставлен этот их идол, построен монастырь, удержавший имя идола и названный Перуновым монастырем. Божество это имело вид человека с кремнем в руке, похожим на громовую стрелу (молнию) или луч. В знак поклонения этому божеству содержали неугасимый огонь, раскладываемый из дубового леса, и если служитель при этом огне допускал огню потухнуть, то наказывался смертью» (Олеарий 1870: 80–81; изд. 1906: 128–129).

Тут многое явно списано со Стрыйковского, причем кое-что перепутано. Стрыйковский, зная слово «перун» по-польски как обозначение молнии, ошибочно предположил такое значение за этим словом и в русском языке. Олеарий опустил польский вариант и оставил только русское значение, которого в русском языке это слово не имело, да и распространил смысл термина на «огонь». Славяне называли «перуном» молнию, а не огонь (поэтому переводчик в издании 1870 г. добавил в скобках «молнию». В издании 1906 г. перевод уточнен: слово «молнию» опущено). Кремень не

был похож на молнию или луч, а назывался «громовой стрелой» и т. д. Поэтому все новое, что содержится в сообщении Олеария по сравнению со Стрыйковским, вызывает сомнение. Но монастырь, поставленный на этом месте и названный по имени Перуна, упоминают оба.

В III Новгородской летописи описывается изгнание Перуна, «что в Великом Новеграде стоял на Перыни». Урочище Перынь под Новгородом есть — в 4 км выше города в долине Волхова.

В конце XVII в. о Перуне в этом месте и в самом Новгороде сообщает еще один русский источник — «Повесть о Словене и Русе», праотцах словен и русичей, предположительно написанная архимандритом Хутынского монастыря Киприаном. Повесть эта ходила по Руси во многих списках.

По этой повести (цитируется по: Попов 1869: 443–444; Васильев 2000: 312–313), старший сын Словена был «Волхов бесоугодник и чародей». Творя колдовство и «пробразуяся во образ лютаго зверя крокодила», он «залегоша в реце Волхове» и тиранствовал над жителями: «непокоряющихся ему овых пожираше, овых же опровержаше и потопляше. Сего ради людие тогда невегласи (т. е. невежды) окаянного того богом нарицаху; и грома его или Перуна нарекоша; и белоруским бо языком гром Перун имянуется». Ради колдовства «Постави же он, окаянный чародей... градок мал на месте некоем, зовома Перыня, иде же и кумир Перун ставше. И баснословят о сем волхове невегласи, глаголюще в боги его, окаянного, претворяюще...».

Однако волхва того окаянного постигла злая участь: известно, «яко же разбиен бысть и удавлен от бесов в реце Волхове».

Автор повести, человек церковный и образованный, имел летописные сведения о древнем почитании Перуна в Новгороде и знание о загородном урочище, называемом Перынь, о котором ходили рассказы (записанные иностранцами), что там стоял кумир Перуна. Автору нужно было логически увязать эти сведения, а основная задача была — ниспровергнуть идею, что Перун был богом. Перуна он объявляет волхвом и чародеем, засевшим в реке Волхове. На автора безусловно подействовало созвучие — название реки и обозначение колдуна (Волхов) он пишет одинаково. Возможно, в каком-то его первоисточнике старший сын Словена потому и назван Волховом, что это название реки: в сюжете все основные имена — эпонимы (персонификации местных и этнических названий). Невежды принимали Перуна за бога. Ради

колдовства он поставил маленький городок за городом, и там встал его кумир. Наконец, бесы и погубили Перуна в реке.

Тут увязка Перыни с памятью о Перуне слабая. Погиб Перун в Новгороде, где и действовал, а кумир встал почему-то в Перыни. Возможно, автор знал летописную традицию о сплаве Перуна по воде людьми Владимира в Киеве и Новгороде, но Перынь расположена выше Новгорода по руслу Волхова. Перун мог сплавляться только из Перыни в Новгород. Как автор повести вышел из этого трудного положения, рассмотрим дальше, а пока обратимся к археологическим данным о Перыни.

В 1951 г. Седов раскопал в этом урочище в 4 км от Новгорода памятник, который он реконструировал как круглую площадку 21 м в диаметре, обнесенную рвом с 8 расширениями (как бы лепестками), а в центре помещалась яма от столба. В лепестках — кострища, возле центральной ямы — небольшой круг, выложенный из камней (рис. 9–10). Исходя из названия урочища («Перынь»), Седов предположил, что центральная яма — это место, где стоял идол Перуна, установленный, согласно сведениям летописи, Добрыней по прибытии того в Новгород в 981 году. В небольшом круге камней Седов увидел жертвенник, а всю восьмилепестковую фигуру сопоставил с формой цветка, названного в честь Перуна «перуникой», «богищей» (*iris germanica*). Все складывалось великолепно (Седов 1953), и Рыбаков с энтузиазмом воспринял выводы Седова.

Но в 1952 г. Седов продолжил раскопки и открыл еще два таких же круга, поменьше, располагавшиеся по обе стороны от первого, на продольной оси возвышенности (Седов 1954). Это смутило Рыбакова: «Если бы раскопки В. В. Седова остановились на результатах 1951 г., то никаких сомнений в том, что открыто именно капище Перуна, ... не было бы». Теперь же сомнения возникли: «Перед нами не одно, а сразу три святилища...» (II, с. 256). Что же, во всех трех одновременно чтили Перуна? Так не бывает. Чтили последовательно, сменяя место? Факты как будто говорят именно об этом (если исследованный в Перыни объект действительно культовый): по археологическим данным, один из меньших кругов относится «по крайней мере к IX веку» (Седов) — это больше, чем за век до миссии Добрыни. Но что побуждало сменять место святилища, устраивая новое рядом со старым?

Рыбаков использовал наблюдение Седова, что в большем из трех кругов, в главном, центральная яма имеет следы замены

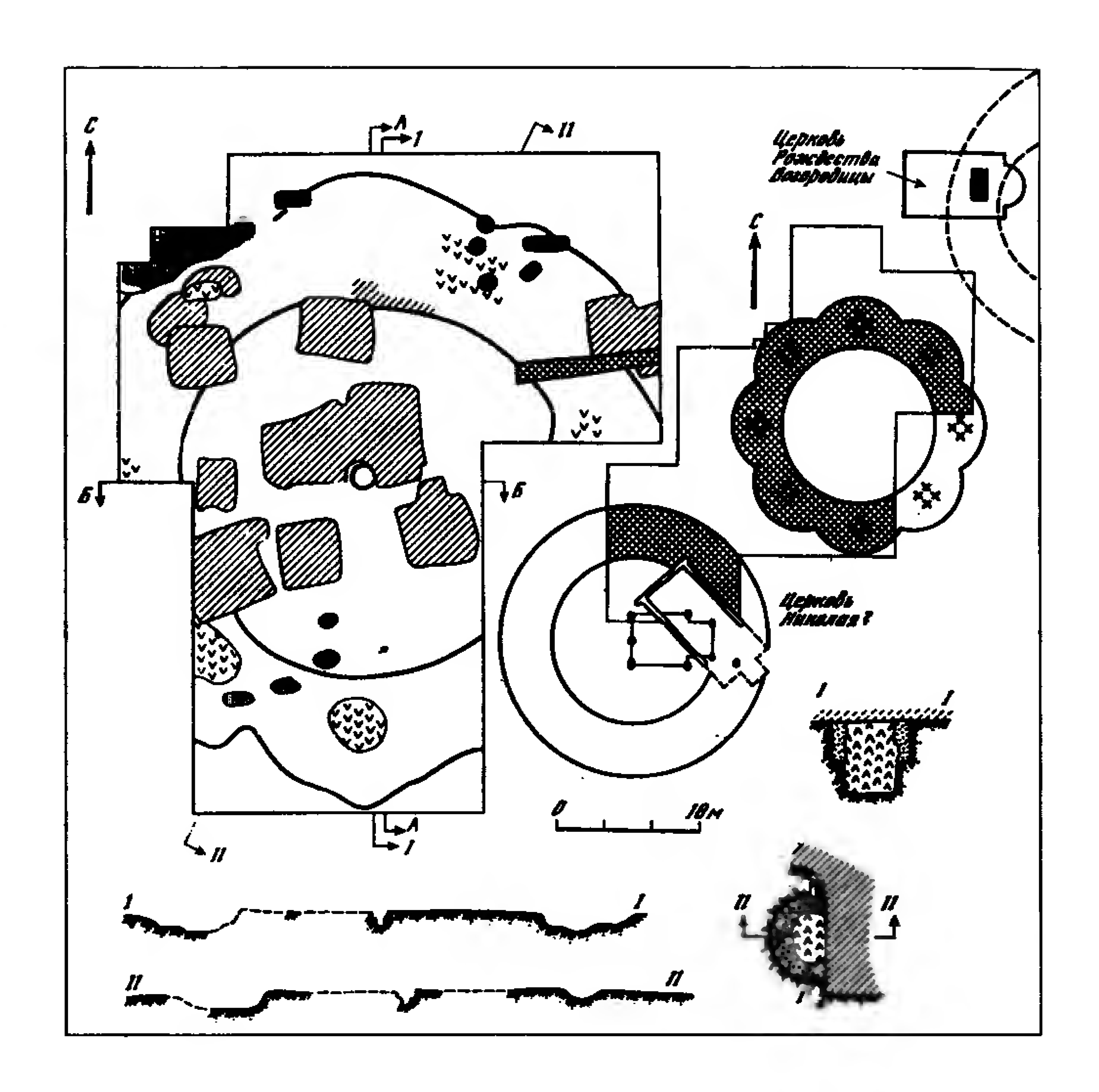

Рис. 9. «Святилище» в Перыни близ Новгорода.
План раскопок В. В. Седова

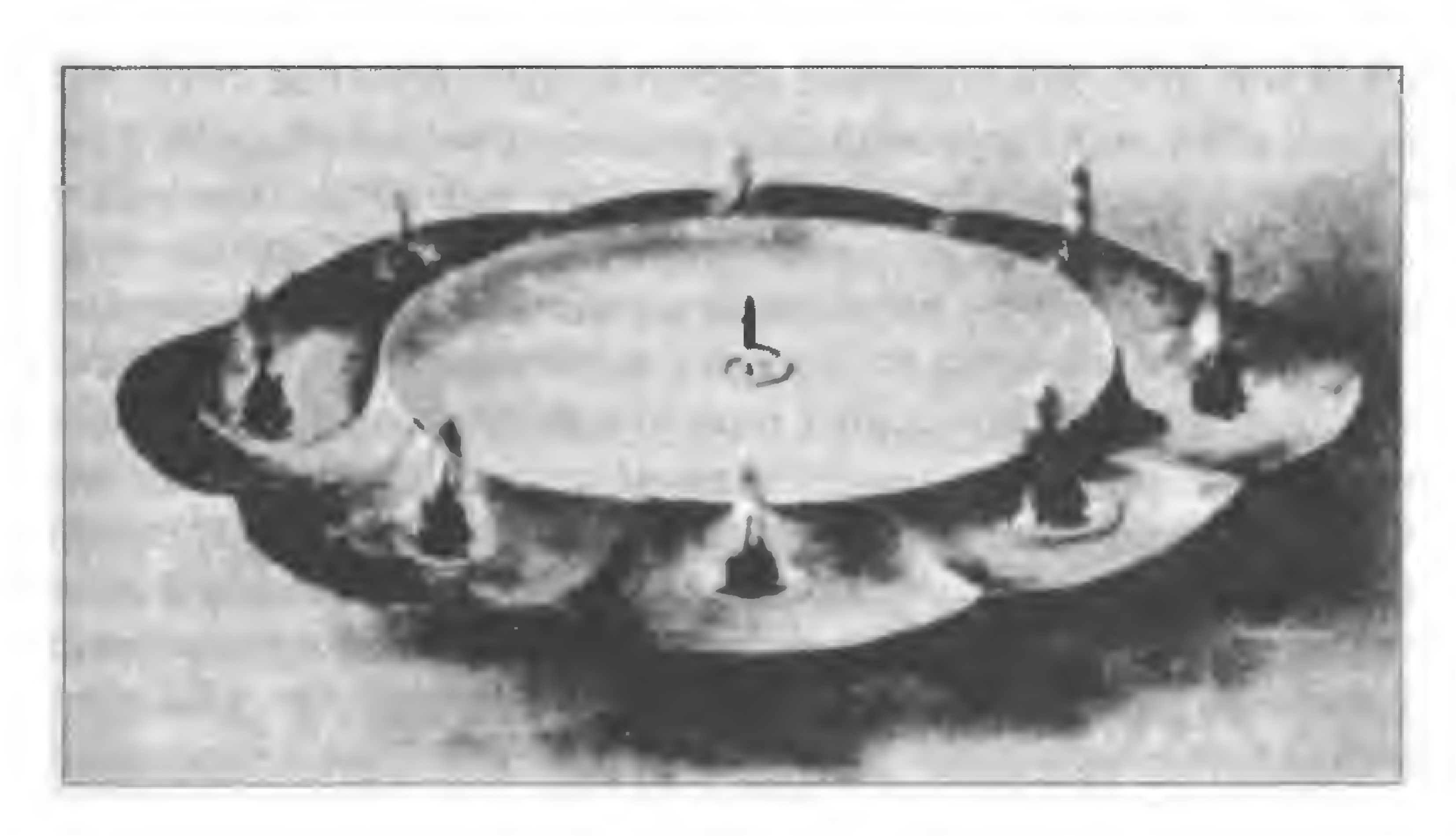

Рис. 10. «Святилище» в Перыни близ Новгорода.
Реконструкция В. В. Седова

столба. Академик ликвидировал все сомнения одной догадкой: эта замена и есть результат действий Добрыни, с нею и появился здесь идол Перуна, сброшенный через несколько лет. А до замены (и с давних времен) во всех трех кругах стояли идолы других богов, например Рода, Лады и Ляли. Догадка сама по себе — шедевр находчивости. Но тогда отпадает связь Перуна с названием Перыни (если он был тут только несколько лет), да и с формой цветка (кстати, у ирисов не восемь лепестков, а пять). Что же тогда остается от доказательств, что Перун стоял именно здесь? По летописи его ведь ставили в городе, а не за городом.

Ловмяньский высказал свое скептическое отношение к Перыньскому святилищу и отметил, что это «очень похоже на спланированные курганы» (цит. по Łowmiański 1986: 155–157). Е. Н. Носов также считает, что ровики могут быть вообще не отдельными святилищами, а основаниями сопок: среди этих курганов встречаются иногда пустые (без погребений), с фигурными ровиками и столбом в центре (личное сообщение в частной беседе в 1993 г.). С этим согласен В. А. Булкин: среди курганов Гнездова есть курган с погребением в ладье, окаймленный кругом из серповидных ровиков, весьма напоминающих перынские (Булкин 1975: 136 и рис.). Эту линию рассуждений наиболее детально и убедительно развил В. Я. Конецкий (1995). Он показал, что восьмилепестковая форма рва вообще сомнительна: ров очень мелок и сильно разрушен, контур его внешней линии сохранился плохо. Находки углей есть только в половине выступов. Центральный столб окружен поздней ямой и совпадает с ней по глубине. Следов жертвенника нет.

А главное — оба рва, обнаруженных позже и лучше сохранившихся, вообще не имеют выступов-«лепестков» и центрального столба. Более того, все три рва топографически расположены по одной линии. Именно так и располагаются сопки. А от срытой сопки обычно остаются именно такие детали: круговой ров, окружавший сопку, кострища, каменные вымостки, иногда даже деревянный столб в центре. Конецкий делает закономерный вывод о «святилище в Перыни»: «Речь может идти о группе сопок, насыпи которых до нашего времени не сохранились» (Конецкий 1995: 84).

Вот теперь вернемся к «Повести о Словене и Русе» и посмотрим, как справился автор повести с незадачей о гибели Перуна в Новгороде и памятью о нем в Перыни.

Когда он был погублен бесами, бесовским колдовством

«окаянное его тело несено бысть вверх по оной реце Волхове и извержено на берег против Волховнаго городка, идеже ныне зовется Перыня, и со многим плачем ту от невеглас погребен бысть окаянный с великою тризною поганскою, и могилу насыпаше на нем вельми высоку, яко же обычай есть поганым. И по трех днех окаяннии того тризнища проседеся земля и пожре мертвое тело крокодилово, и могила его проседеся с ним во дно адово, иже и доныне, яко же глаголют, знак ямы тоя не наполнится».

Таким образом, бесовским колдовством преодолев силу течения, мертвое тело поплыло вверх по реке, пристало к Перунову городку, где его невежды и погребли со всеми языческими обрядами — насыпав «могилу вельми высоку», т. е. сопку. Из этого пассажа вытекает, что ко времени сочинения этой повести, т. е. к середине XVII в. сопка еще стояла на месте предполагаемого погребения Перуна. Возможно, что центр ее просел, как это бывает от ограбления, что автор повести и отметил указанием на «яму во дно адово», «знак» которой «не наполнится».

Правда, на сопках обычно производились отправления языческого культа (жертвоприношения и т. п.), но Перынь в этом отношении не отличается от других сопочных могильников. Только название урочища заставляет полагать, что некое святилище Перуна здесь все-таки было. Возможно, кумир стоял на какой-нибудь из этих сопок, но сопки давно срыты, и от него не сохранилось ничего.

2) ***«Древнепсковское капище» (пара идолов Вундерера и Промежицкое изваяние).*** Речь идет о каменной бабе, обнаруженной в 1897 г. при земляных работах в пойме р. Великой севернее устья ручья Промежицы в Пскове. Находку эту А. Н. Кирпичников в 80-е гг. XX в. связал с древнерусской культурой и заговорил о древнерусском языческом святилище у стен Пскова (Кирпичников 1983; 1988; 1989), хотя из остатков этого предполагаемого святилища найдено только одно каменное изваяние, принадлежность которого к славянам-язычникам еще нужно доказать, да и оно утрачено, а сохранились фотоснимки его.

Основанием для Кирпичникова послужил дневник немецкого путешественника XVI в. Иоганна Давида Вундерера, который побывал в России при царе Федоре Иоанновиче в 1590 г. и посетил Псков. В записках его видны следы позднейшей обработки рукописи — внесены сведения из других источников. Под стенами

тогдашнего Пскова Вундерер осмотрел остатки полевого лагеря Стефана Батория, осаждавшего город при прежнем царе, Иване Грозном. А вот что он увидел поблизости от лагеря:

> «Перед городом видели мы двух идолов, поставленных в давние времена жрецами, которые им поклонялись, а именно Уcледа, каменное изваяние которого в руке имеет крест, (и) Хорса, который стоит на змее, с мечом в одной руке и молнией (буквально огненным лучом — оговаривается Кирпичников) в другой. Поблизости от них полевой лагерь Стефана, который в 1581 г. осаждал Псков, и там же остатки относящихся к нему башен».

Рис. 11. Каменное изваяние, найденное у ручья Промежицы близ Пскова. По А. Н. Кирпичникову — описанный Вундерером в конце XVI века идол Хорса или Дажьбога, наряду с которым был описан идол Уcледа или Услада, под которым Вундерер имел в виду Перуна. Фотоархив ИИМК РАН, II, 56782, 1704-5

Находка 1897 г. по месту обнаружения соответствует описанию Вундерера. На фото статуя высотой в сохранившейся части около метра сильно повреждена, хорошо сохранилась только голова (удивительно напоминающая академика Рыбакова), лицо без усов и бороды, шеи нет, а на теле виден выбитый крест (рис. 11). То есть статуя примерно совпадает с фигурой Уcледа из описания. Бога с таким именем на Руси не существовало. Кирпичников пишет, что Вундерер, перед тем как издать свой дневник, сопоставил свои наблюдения с записками Р. Герберштейна и, найдя там славянских богов Услада и Корсы, наложил эти имена на виденные статуи. Услад же у Герберштейна возник из ошибочного прочтения русской летописи, где за Перуном следует примета его внешности: «ус злат». Однако вид статуй, по мнению Кирпичникова, описан в соответствии с их реальным обликом, без изменений по каким-либо дополнительным источникам.

Статую с крестом Кирпичников отождествляет с Хорсом или Дажьбогом, поскольку крест — древний символ солнца. А вторую статую, ненайденную, но, по описаниям Вундерера, имевшую в одной руке меч, а в другой — «молнию», под ногами же змея, Кирпичников приписывает Перуну, поскольку считает, что это его атрибуты: меч, молния и попирание змея (он верит в «Основной миф» Иванова и Топорова).

В своих выводах Кирпичников весьма категоричен. Находку он относит к числу изваяний, «связанных, в чем нет сомнений, с древнеславянским язычеством» (1989: 229). В той ненайденной статуе, которая известна только по описанию Вундерера и которую он назвал Хорсом, по мнению Кирпичникова, «безошибочно узнается высший бог славянского пантеона Перун — творец грома и молнии...» (1989: 232).

Все это вызывает сомнения. Крест, выбитый на «Усладе» Вундерера («Хорсе-Дажьбоге» Кирпичникова), вряд ли может служить языческим символом солнца. Крест и вообще-то редко имел такое значение, скорее колесо с равноконечным крестом внутри (как спицы). А в данном случае крест, судя по фотоснимку, не равноконечный, а типично христианский — нижний конец длиннее и даже с перекладиной. Затем у Вундерера явная неточность: на изваянии крест не в руке у статуи (руки отбиты), а выбит на тулове. Нет никакой уверенности, что он выбит изначально, при изготовлении статуи.

А какие гарантии, что в описании второй статуи не допущены такие же искажения? Как Кирпичников мыслит себе меч в изваянной (и отломанной) руке грубой каменной статуи? Да меч и не является символом Перуна. Перун по всем этнографическим данным держит в руках палицу, дубину. Как археолог представляет себе молнию в другой руке? На молнию же у Вундерера нет точного указания — там указан «огненный луч», а его может посылать и солнце (если даже Вундерер действительно видел луч и огонь в каменном исполнении). Возможно, «луч» Вундерера повлиял на описание новгородского идола Перуна Олеарием. Наконец, как Кирпичиков представляет себе змея под ногами идола? Не по образцу же медного всадника! Статуя змееборца скорее существовала в воображении Вундерера (воспитанном на христианских и рыцарских змееборцах), чем в реальном поле под руинами лагеря Стефана Батория.

Наиболее типологически близкими промежицкой находке Кирпичников считает изваяния, найденные в разбитом состоянии в

долине р. Регницы близ г. Бамберга (Германия). Там тоже нет шеи, одна голова безбородая, есть следы окраски. Величина примерно полтора метра. Кирпичников относит бамбергские находки к славянским, но так как они не датированы (найдены во вторичном залегании), высказываются гипотезы о том, что это гуннские или германские памятники (Morper 1959; Jacob 1980). Даже если «бамбергские божки» и окажутся славянскими, это мало что прояснит, хотя и усилит вероятность принадлежности промежицких идолов тоже к славянским (ввиду некоторой аналогичности), но не прибавит аргументов в пользу аттестации ненайденного идола как изображения Перуна.

Словом, никаких достоверных данных о каменных изваяниях славянских богов Перуна и Дажьбога под Псковом нет. На основании Промежицкой находки можно лишь полагать, что Вундерер действительно видел под Псковом два каменных антропоморфных изваяния, вероятно, оставшихся от языческих времен. Но славянские ли это статуи или более древние финно-угорские, сказать трудно. Наверняка, от древнерусского времени остался только православный крест, выбитый на обнаруженной статуе. Кирпичников же реконструирует славянское языческое святилище, действовавшее вплоть до времени царя Федора Иоанновича и разрушенное в ходе его кампании по укреплению христианского благочестия. А иначе, думает он, как статуи простояли более полутысячи лет рядом с христианскими церквями? — Ну, они, видимо, потому и сохранились, что на них были выбиты христианские символы и их воспринимали как святые памятники православия (ср. Панченко 1998).

Археолог явно чрезмерно увлекся своей действительно остроумной увязкой: случайной находки каменной бабы — с описанием путешественника. Эта увязка — слабое основание для реконструкции славянского святилища.

3) ***«Капище-пантеон князя Владимира» в Киеве.*** Речь идет о том самом капище, которое князь, по сведениям летописи, воздвиг своим языческим богам в 980 г., незадолго до принятия христианства. «Капище» выявлено спасательными работами П. П. Толочко, Я. Е. Боровского и В. А. Харламова в 1975 г., ведшимися в подвале дома № 3 по Владимирской улице Киева — на территории «города Владимира». В публикациях открыватели говорят о фундаментном рве шестилепесткового сооружения — возможно, от общего поста-

мента шести кумиров, установленных Владимиром: Перуна, Хорса, Даждьбога и др. (рис. 12). Поблизости обнаружена яма-зольник с прослойками угля и золы, которые чередуются с пластами обожженной глины. В яме много разрубленных костей домашних животных, преимущественно (91% всех обломков) крупного рогатого скота. Боровский трактует яму как жертвенник и сопоставляет с сообщениями о неугасимом огне в честь Перуна (а как же тогда понять прослойки обожженной глины?).

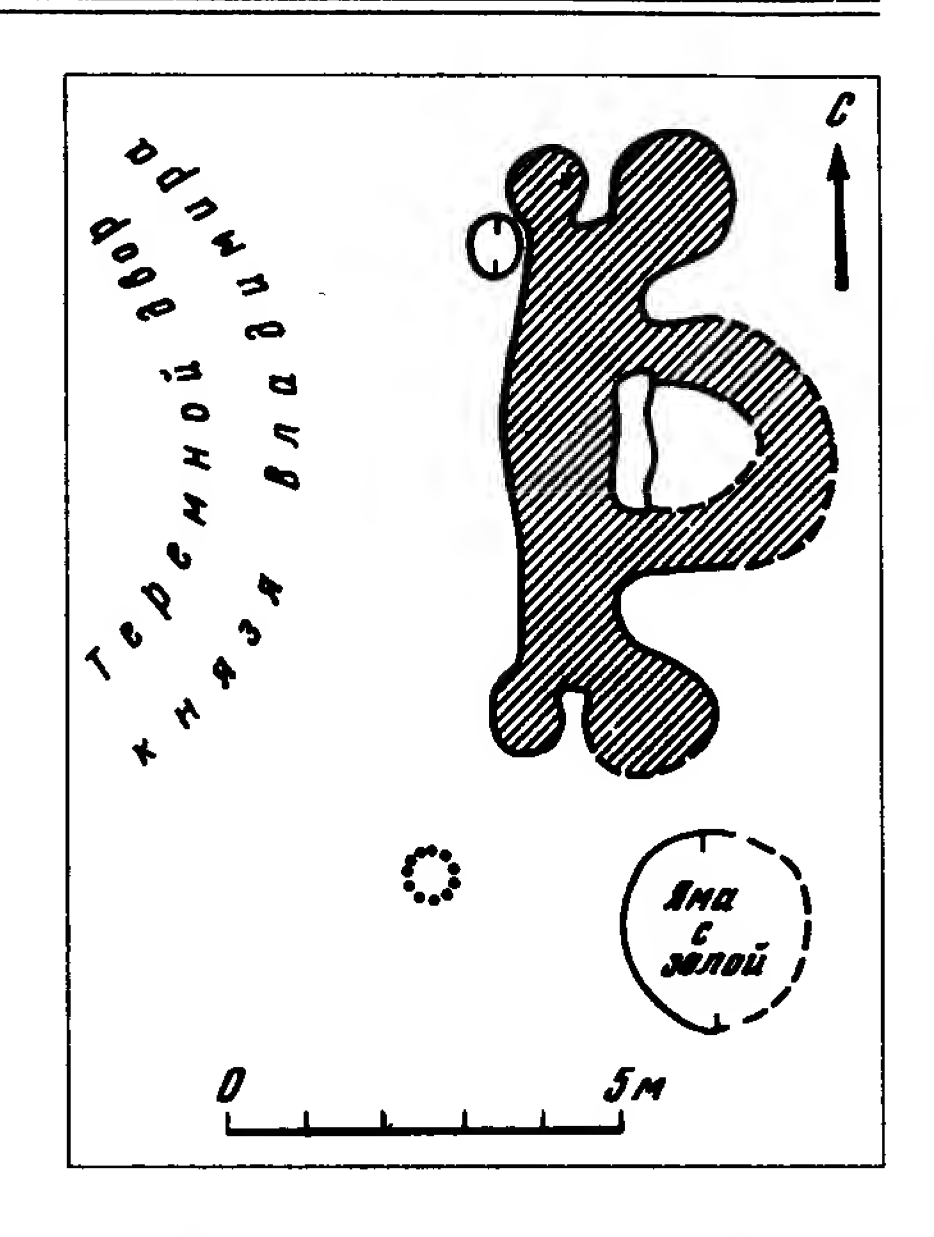

Рис. 12. Киевское «капище», по киевским археологам и Рыбакову (1987: рис. 72), место кумиров пантеона князя Владимира. План

Надо отдать должное украинским археологам — они везде говорят о постаменте, капище и т. п. сугубо гипотетически, с большой долей сослагательности: «загадочное сооружение ... могло быть...» (публикация 1979 г.), «не исключено» (1981 г.), «можно предположить ... не исключено» (1982); только в популярной брошюре (1982) Боровский говорит о языческом капище более уверенно и даже ставит вопрос о возможности тут языческого храма (Толочко и Боровский 1979; Новое 1981: 16–18, 64–66; Боровский 1982: 45–52; Толочко 1983: 40–42).

Рыбаков же категоричен в оценке обнаруженного объекта (назовем его «объект в подвале»): то, что открыты остатки летописного капища Владимира, «мне представляется бесспорным» (II, с. 429). Со свойственной ему определенностью он расписывает, в каком месте сооружения какому богу стоять — кому одесную от Перуна, кому — ошую, кому спереди, кому сзади, кому и вовсе отдельно (правда, на плане-реконструкции все-таки проставлены значки вопроса). Он указывает, что «кумирня» была водружена на обломках христианского храма и фигурально называет ее «кафедральным собором» Руси 980–988 гг. (II, с. 428).

6 Зак. 3231

Надо отдать должное и Рыбакову: он отверг наименование отростков рва лепестками — сооружение некруглое, на цветок непохожее; украинские археологи явно назвали отростки лепестками, чтобы больше уподобить свое капище святилищу Перыни, включить, так сказать, в обойму. Но там — полукруглые выемки круглого рва, в каждой костер, а здесь — прямой «фундаментный» ров с отростками. Что общего?

Рыбакова раздражает и странная непоследовательность украинских археологов: в первой публикации и в книге 1981 г. два средних «лепестка», срезанных стеной современного дома, в открытой раскопками части изображены чуть согнутыми друг к другу. Это давало возможность Рыбакову реконструировать из них единую апсиду — полукруглый выступ для Перуна. В монографии же Толочко (1983) «лепестки» разогнуты — «исчезает центральный постамент, главный бог лишается срединного положения» (II, с. 430). Академик явно сердится: это украинский автор раздвинул лепестки специально, чтобы сделать место для шестого бога, а место не нужно — шестой бог не был антропоморфным (он, по Рыбакову, имел вид крылатого пса), значит, кумиром не был, и место для него можно отвести в отдельной ямке возле сооружения. Рыбаков предпочитает придерживаться первой публикации (хотя вернее было бы взглянуть на полевые чертежи в архиве). Но если строгость авторов в фиксации раскопок была такая же, как в обращении с чертежами потом, то, учитывая еще и условия раскопок (подвал дома), вполне доверять результатам трудно вообще.

Что же там было на деле, если опираться на данные публикации? Была группа симметрично расположенных ям, соединяемых воедино меридиональным прямоугольным рвом (вдоль Владимирской улицы), так что четыре ямы размещались по углам рва, а две — в центре с одной стороны (эти прослежены лишь в придонной части рва). Очень похоже, что сооружение, от которого остался этот ров, стояло на Владимирской улице, на восточной ее обочине (т. е. во время функционирования сооружения улица уже существовала). Вся система заглублена в материк более, чем на полметра, но с какого уровня она впущена — неясно: верхний пласт материка срезан поздними строениями. Заполнение рва и ям-отростков («лепестков») содержит мусор от разрушения христианского храма. Значит, ямы были пусты ко времени, когда храм был *разрушен*, но когда это было — трудно сказать. Украинские авторы (и с ними согласен Рыбаков), полагают, что это мог быть

один из храмов, построенных еще до крещения Руси и разрушенных отцом Владимира Святославом при гонениях на христиан. Но о таких храмах летопись обычно говорит как о деревянных: «срубил», «сжег». Скорее всего, обломки эти — от Десятинной церкви: она расположена в нескольких десятках метров от места раскопок. Но Десятинная церковь разрушена в XIII в. Если ямы к тому времени оставались пустыми, значит, они опустели незадолго до того.

Открыватели утверждают, что некоторые обломки храма были использованы для фундамента сооружения, трактуемого как «кумирня», — они были связаны глиняным раствором. Но тогда почему этих остатков так мало? Куда девался весь фундамент? Ведь трудно себе представить, чтобы Владимир, низвергая кумиры в 988 г., велел перекопать и выбрать фундамент постамента. Вероятнее предположить, что фрагменты кладки на глиняном растворе оказались в пределах «объекта в подвале», так сказать, в готовом виде, что камни были связаны во вторичные блоки в другом месте — на месте первоначальной постройки, обломки которой попали сюда при разрушении здания. Иными словами, здесь фрагменты кладки на растворе не in situ. Кроме того, для X в. глиняная связь кирпичей достоверно не засвидетельствована, два «примера» сами нуждаются в доказательстве, а вот двумя-тремя веками позже кладку на глиняном растворе, безусловно, применяли. А тогда и было массовое разрушение храмов в Киеве — при его взятии татарами и после взятия. Именно тогда погибла Десятинная церковь.

Есть трудности и с топографией памятника. Летопись сообщает, что на месте свергнутых языческих идолов Владимир построил церковь своего патрона Св. Василия, вероятно, деревянную. В XII в. она еще существовала (летописец ее знает). Обе известные археологам Васильевские церкви XII в. — построенные в 1183 г. и в 1197 г. (возможно, на месте более древних церквей того же святого) — находятся в других местах. Правда, церковь 988 г., сохранявшаяся и в XII в., могла остаться неизвестной археологам.

Наибольшую сложность вносят три погребения, обнаруженные рядом с «фундаментным рвом» и не упоминаемые Рыбаковым. Об одном из них сказано, что оно прорезало южный «лепесток». Это христианское погребение зажиточной женщины «конца X в.», по определению авторов публикации. Казалось бы, погребение подтверждает идентификацию «кумирни» — дает

дату (terminum ante quem). Странно, что ни авторы публикации, ни Рыбаков не используют такой очевидный археологический аргумент! Но если в самом деле раскопана «кумирня», разрушенная в 988 г. и замененная церковью, то что за люди погребены сразу же в этом самом месте? Члены княжеской семьи? Но «богатая женщина» — всего одна, прочие погребения — «рядовые».

Возникает, однако, чисто археологический вопрос: чем документирована стратиграфия? Действительно ли погребение прорезало «лепесток», или археологи в ходе раскопок убрали заполнение пятен, «читавшихся» при зачистке, а затем, оказавшись перед смыкающимися углублениями в материке (ступенькой: «лепесток» выше, дно могилы ниже), наугад решали, которое из них позже? Чертеж разреза через общее заполнение обоих углублений (он мог бы дать бесспорный ответ) не предъявлен и, видимо, не существует. Если, однако, погребение древнее «фундаментного рва», то отпадает датировка «фундаментного рва» временем Владимира. А вместе с тем и атрибуция «загадочного сооружения» как «кумирни», «капища», «кафедрального собора» и т. п.

Еще один штрих. Рыбаков придает «особый интерес» ямке возле рва, «окруженной 12 кольями». Комментируя эту ямку, он пускается в привычные рассуждения о 12 месяцах, солнечном цикле, календарном гадании и т. д. (II, с. 433). В публикации же (Толочко и Боровский 1979: 6) отмечено иное: «около 12 ямок от деревянных конструкций... размещенных... по краям ямы и в центре» (разрядка моя, — Л. К.).

Итак, ничего достоверного об этом сооружении, обнаруженном при спасательных работах в подвале дома 3 по Владимирской улице в Киеве, не известно. Никаких аргументов, которые бы подтверждали атрибуцию этого сооружения как «кумирни» X в., обнаружить не удается. И. П. Русанова и Б. А. Тимощук, с сочувствием относящиеся к большинству фигурирующих в литературе святилищ, с сомнением отнеслись к «объекту из подвала», а относительно известной по летописи «кумирни» Владимира I заметили (1993: 24, 28): «Это центральное святилище Киева пока не найдено». Вероятнее всего, «объект в подвале» относится к значительно более позднему времени, чем показалось открывателям (скорее всего, это следы какого-то сооружения XIII в.).

Следовательно, нет археологических доказательств шести- или пятибожия, установленного Владимиром в Киеве за несколько лет до крещения.

4) ***Жертвенник Святовита-Рода в «городке Кия».*** Сооружение, раскопанное до революции на древнейшем городище в черте Киева, на Старокиевской горе, стало хрестоматийным. Б. А. Рыбаков называет это сооружение «капищем», П. П. Толочко — «храмом», Д. Н. Козак и Я. Е. Боровский (1990: 89) — «большим культовым центром». Реально речь идет о почти круглой каменной вымостке размерами 4,2 × 3,5 м с 4 выступами по сторонам света (рис. 13). Раскопано это сооружение в 1908 г. В. В. Хвойкой дилетантски — без составления планов и без указаний, обнаружены ли какие-либо вещи и где именно. Рядом с кругом (вымосткой) отмечен большой толстый «столб» глины, в которой прослойки обожженной глины перемежаются с прослойками золы и угля, а вокруг столба найдено много костей домашних животных. Некоторые камни «химерического» облика Хвойка принял за скульптуры. В том же году приехали из Чернигова участники XIV Археологического съезда, посетили раскопки Хвойки и, отметив методические недостатки, признали все-таки, что выявленные признаки (костры, кости животных) действительно говорят о святилище.

Комплекс трактовали то как святилище Гермеса или «Световида» (Болсуновский 1909), то как капище Перуна (Хвойка 1913;

Рис. 13. Каменная вымостка X века в Киеве. По Рыбакову (1987, рис. 72), «Жертвенник Святовида-Рода»

также Каргер, Динцес, Боровский, Моця и др.), то как святилище каких-то более ранних богов (Толочко, Седов).

Рыбаков увязывает это сооружение с записью армянской летописи VIII в. об установлении тремя братьями Куаром, Мелтеем и Хореаном в основанном ими городе Куаре в земле Палуни двух идолов: Гисанея и Деметра. Этих трех братьев он отождествляет с Кием, Щеком и Хоривом, легендарными основателями Киева (Куар) в земле полян (Палуни), а Кия (Куара) в свою очередь сопоставляет со славянином Хильбудием византийской хроники VI в. (Кий действовал и на Дунае, противостоял византийскому императору). Поэтому все сооружение он датирует концом V — началом VI в. В качестве археологического подтверждения принимаются несколько жилищ, разбросанных по территории Старокиевской горы и датируемых в пределах от VI в. (одно жилище) до VII–VIII вв. (три). Саму вымостку Рыбаков рассматривает как постамент или жертвенник для идола (или идолов), а глиняный «столб» считает то ли постаментом для второго идола, то ли (если оба идола умещались на вымостке) жертвенником. Поскольку до Перуна славяне, по Рыбакову, поклонялись богу Роду, этого бога он сложными умозаключениями и отождествил с Деметром армянской летописи (II, с. 424–426), правда, Гисаней при этом оказывается не у дел.

За Рыбаковым и другие археологи стали датировать основание Киева V–VI вв., подбирая под эту дату разрозненные остатки жилищ этого времени (т. е. пражской или корчакской культуры) на территории Киева.

Оставим в стороне тонкую гипотетическую цепочку связей через Армению и Византию. Цепочка восхитительно остроумна, но остается гипотезой, в ней много допущений и трудностей. Да, Куар созвучен Кию, а Полани — полянам. Но имена братьев другие, а главное — каким образом в армянской легенде VIII в. могли отразиться очень локальные киевские события VI в.? Даже если до Армении VIII в. добралось (через христианских миссионеров? славянских воинов арабской гвардии? варягов?) какое-то искаженное киевское предание об основании города в неопределенном прошлом, можно ли исходя из этого армянского сообщения VIII в. помещать в Киеве, да еще VI в., идолов Деметра и Гисанея? Займемся лучше археологическими источниками.

Сначала взглянем глазами археолога на городище, в котором сооружение найдено, т. е. на древнейшую часть «града Владимира»

в Киеве (рис. 14). Вообще-то, в черте городища могут быть разбросаны любые находки — хоть палеолита, но основание *поселения* датируется временем, с которого в нем начинается *непрерывное* обитание (это время не установлено), а основание *городка* датируется временем, когда устроены укрепления. Культурного слоя в Киеве нет древнее IX в. (Шаскольский 1974). Во рву городища на Старокиевской горе найдена керамика, которую М. К. Каргер (1958: 5–12) отнес к VIII–IX вв., а М. Ю. Брайчевский, сравнив с погребальными комплексами IX в., пришел к выводу, что к IX в.

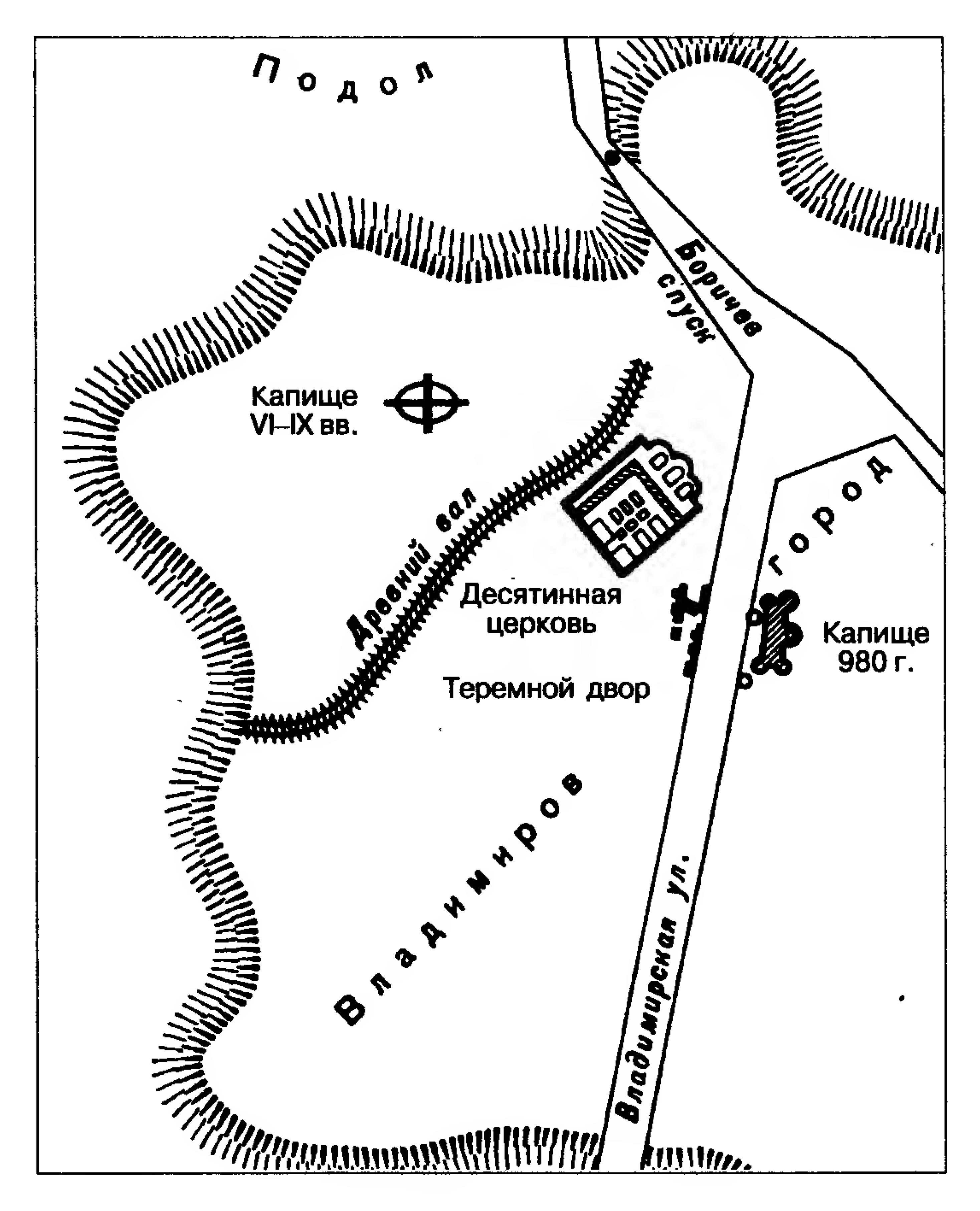

Рис. 14. Размещение предполагаемых святилищ в древнем Киеве (Толочко «Древний Киев» — Рыбаков 1987, рис. 71). План-схема

она относиться не может. Значит, VIII в. — вот самое раннее время, которое пока документировано для возникновения укреплений, а следовательно, для статуса городка. Остальное — домыслы.

Теперь о самом сооружении. Поскольку после раскопок Хвойки оно осталось недатированным, а зарубежные исследователи, занимавшиеся критикой источников по славянскому язычеству, вообще выражали сомнение в культовом характере памятника (Palm 1937: 143), в 1937 г. Ф. Н. Молчановский провел дополнительные раскопки, на сей раз профессионально. Раскопки показали, что под вымосткой залегал слой глины, а под ней — грунт с лепной керамикой и глиняным пряслицем (Каргер 1958: 5–12). Вещи, кажется, утрачены во время войны. С. Р. Килиевич (1982: 34–35) о них пишет, что они в сохранившемся дневнике не описаны, а Боровский (1982: 39–44) датирует их (по наитию?) VI–VII веками. Но Каргер, который их видел, не сомневался, что они относятся к VIII–IX вв., т. е. это была керамика роменско-боршевская (если бы керамика была более ранней — корчакской, постзарубинецкой или зарубинецкой, Каргер бы ее отличил от знакомой ему роменско-боршевской, хотя тогда корчакскую керамику Каргер еще не знал). Памятник *не может быть древнее этой даты*, а позже ее — вполне может быть. Насколько позже — неизвестно.

Более того, раскопки 1937 г., показали, что хрестоматийный рисунок-реконструкция Хвойки отражает скорее романтические представления автора, нежели действительность, Но именно этот рисунок фигурирует в трудах всех украинских археологов, пишущих о капище, и в труде Рыбакова, а фотоснимок 1937 г. в них отсутствует. Он приведен только в книге Каргера, а недавно весь фотоиллюстративный материал воспроизведен в статьях Р. С. Орлова (1991; 1998). Оказалось, что вымостка вовсе не круглая, а подпрямоугольная, выступы же совсем небольшие, в один-два ряда камней. Репортер, описывавший вымостку еще в 1908 г., в газете «Киевская мысль», тоже сообщал о кладке «квадратной формы», а выступов не увидел вовсе (Боровский 1982: 41). Ниже вымостки на 0,9 м оказалась не замеченная Хвойкой печь с остатками золы и находками костей. Словом, это не священное место, а давний бытовой участок поселения. Молчановский пришел к резонному выводу, что вымостка не имела культового характера.

С этим скепсисом, который был поддержан только Х. Ловмяньским (Lowmiacski 1986: 155), Г. В. Вернадским (1996: 279) и мною (1995; 1998а), не согласны почти все авторы трудов о древнем

Киеве — от Каргера до Рыбакова. Но что они могут привести в пользу гипотезы о культовом характере теперь? Центральное положение вымостки в первоначальном городище и ориентировку по странам света (магическую «защищенность с четырех сторон», по Рыбакову)? И все? Маловато. Рыбаков считает, что отверстия в камнях, обнаруживаемые «иногда», предназначены для стока крови и характеризуют вымостку как жертвенник. Но неизвестно, что это были за отверстия и куда они вели (из центра ли вымостки? вниз?) — они не описаны.

Что можно сказать о функции «загадочного сооружения»? Был ли то фундамент какого-то здания — терема правителя? храмика? башни? Или площадка для каких-то действий — например, для культовых пиров или жертвоприношений, для советов или просто ток? Для постамента вымостка слишком широка.

Р. С. Орлов (1998) считает печь около западного выступа доказательством культового характера памятника. Он характеризует ее как ритуальную хлебную печь, которая в отличие же от обычных хлебных печей имела нишеобразную форму, а хлеб был святым для славян. Но о такой специализации у славян ритуальных хлебных печей ни письменных, ни этнографических сведений нет. В заполнении печи найдены кости, а ее расположение почти на метр ниже вымостки под самым ее выступом, если их объединить в один комплекс (о чем нет археологических данных), создает несуразную картину печи, работающей под самым краем священного постамента.

Что же стояло на вымостке? Орлов рядом очень остроумных рассуждений подводит к мысли, что на вымостке была установлена медная квадрига, вывезенная Владимиром из взятого Корсуня (Херсонеса), а это должно было восприниматься князем и его окружением в духе культа солнечного божества, соединенного с культом князя «Красного Солнышка». Вывоз «4 кони медяны» вместе с «две капища» (двумя статуями) и установка их «за святой Богородицею», то есть за Десятинной церковью, известны по летописи. Но об установке всех этих идолов на данной вымостке не говорится решительно ничего — нет ни малейших следов от них. В реконструкции Орлова под квадригой вымостка идеально прямоугольная, не учтены и не показаны выступы. Если вымостка была сделана для квадриги, то чему должны были служить эти выступы?

Если бы вымостка была действительно круглой, то можно было бы поставить вопрос о светском характере сооружения (ср. т. н. «терем Ольги»), а кладка на глине говорит против его датировки

X в. (см. Раппопорт 1982: 9). Можно было бы соотнести постройку с хорошо документированной киевской ротондой XII–XIII вв. (см. Новое 1981: 182–192; Боровский и Толочко 1982). На связь с ротондами указуют и выступы — контрфорсы, только здесь их меньше, поскольку и само сооружение меньше. Ротонды были очень распространенным видом церковных зданий (в том числе баптистериев и склепов) в Европе в это время, а впервые они появились там раньше (в IX–X вв.), широко известны и в славянских странах (Merhavtova-Livorova 1970).

Что же касается второго «священного» объекта — глиняного «столба», то любой опытный археолог, не ослепленный предвзятой идеей, взглянув на зарисовку Хвойки, где видны горизонтальные прослойки на «столбе», сразу же определит, что это не глиняный столб, а *заполнение ямы*, впущенной сверху, с гораздо более позднего уровня. В яму когда-то ссыпали то кострища, то обожженную глину, а может быть, в самой яме периодически жгли костры и засыпали их. Дилетанты же, проводившие раскопки, удалили рушенную землю вокруг ямы, обкопав яму (поскольку ее заполнение было тверже), и она осталась стоять «столбом». Ко времени раскопок 1937 г., это была, по словам Каргера, «бесформенная груда пережженной глины» (видимо, результат поисков во время предыдущих раскопок). Все украинские авторы в один голос утверждают, что зольник возле «пантеона» всем обликом очень похож на «столб» возле капища-вымостки. Но ведь можно эту мысль и иначе сформулировать: «столб» очень похож на «зольник», а «зольник» — это яма. И «столб» был ямой, т. е. он впущен с иного, более высокого уровня. Нет доказательств его связи с вымосткой.

Святилище распадается. Ранняя дата не доказана, форма не круглая, выступы вряд ли магические («защищенность»), а скорее архитектурные (контрфорсы), отверстия в камнях неизвестно вертикальные ли, «столб»-яма не относится к вымостке, священность места под сомнением... Жаль, конечно. Но, вероятно, славянские языческие святилища имели другой облик и стояли на других местах.

Так происходит разрушение прекрасной гипотезы безобразным фактом. Жестокая вещь — критика источников. Но необходимая.

5) ***Святилища — итог.*** Из письменных источников для характеристики языческих святилищ Руси обычно используются летописные сообщения и поучения отцов церкви. Для сравнения приво-

дятся описания западнославянских святилищ в немецких, датских и арабских средневековых источниках. По описанию Адама Бременского, автора XI в., в арконском храме Святовита стоял его идол, а неподалеку трон и коновязь. Храмы в Арконе и Ретре были крупными строениями. По описанию Титмара Мерзебургского (XI в.), храм находился в центре крепости Ретра (древний славянский Радогощ) и был деревянным, снаружи украшенным резьбой, которая изображала божества. Якобы он был воздвигнут на фундаменте из рога. Это был важный культовый центр западных славян.

В XII в. Саксон Грамматик, который был близок лундскому епископу Абсалону и участвовал в походе датского короля Вальдемара I на славян острова Рюген, описывает храм Святовита в Арконе. Храм был расположен в восточной части крепости среди городской площади. Издалека храм сверкал пурпуром своего покрытия. Храм был деревянным, стены снаружи покрыты резьбой. Только один вход вел внутрь. Храм был окружен двойной оградой. Внешняя состояла из мощных стен, окрашенных в ярко-красный цвет, внутренняя состояла из четырех столбов, соединенных завесами из ковров, которые спускались до пола и оставляли арочный проход. Вот в этом пространстве и стоял огромный четырехглавый идол.

Раскопки Карла Шухардта, по его мнению, подтвердили сообщения Саксона Грамматика. Открыт был квадратный каменный фундамент со сторонами по 21,5 м снаружи, по 17,5 м внутри, т. е. основания стен были шириною больше двух метров. Внутри были обнаружены каменные основания четырех столбов, симметрично удаленных от стен на 6,5 м. В центре между ними оказалось углубление, в которое были вбиты основания идолов. Шухардт предположил, что идол Святовита был высотою около 10 м. (Schuchhardt 1921; 1926). Но критика К. Кнутсона (Knudtsson 1939) и Э. Дигве (Dyggve 1959), а затем новые раскопки Й. Хермана в 1969–1971 гг. (Herrmann 1971; 1974; Berlekamp 1973; 1974; Ellis 1978) показали, что Шухардт принял за славянский храм построенную датчанами на его месте христианскую базилику, а храм смыт морем. Это, однако, не опровергает сообщения Саксона Грамматика.

Саксон также описывает три славянских языческих храма в городе Кореница, один из них — с жертвенным алтарем в передней части храма, закрытым не стеной, а только пурпурной занавесью. В Стетине (Штетине, польск. Щецин) Херборд знал четыре славянских языческих храма, один из них подробно описывал. Есть и еще подобные сообщения. Тут была разработанная традиция храмового

строительства, возможно, не без воздействия конкуренции с христианскими храмами франков и датчан.

Небольшой храм был раскопан в 1974–1980 гг. несколько в стороне от древнеславянского городища IX в. Постройка размером в 7,6 × 12,5 м, предназначенная для культовых надобностей и общественных празднеств, неоднократно была разрушаема врагами. От ограды осталось 53 столба (а всего было видимо ок. 100) высотою более 2 м каждый, верхние части которых были вырезаны в виде человеческих голов. В центре были расположены две шестиметровых подпорки, державших крышу, видимо, двускатную. Под их основаниями лежали конские черепа и один бычий (Schuldt 1978). Этот храм сигнализировал, видимо, начало традиции, которая расцвела храмами Арконы и Ретры.

Но у западных славян имелись и открытые святилища.

Так, церковный автор XIII в. Гельмольд (I, 83) писал:

> «По дороге [из Старграда в Любек] прошли мы в рощу, единственную в этом краю, которая целиком расположена на равнине. Здесь среди очень старых деревьев мы увидели священные дубы, посвященные богу этой земли, Прове. Их окружал дворик, обнесенный деревянной искусно сделанной оградой, имевшей двое ворот. Все города изобиловали пенатами и идолами, но это место было святыней всей земли. Здесь был и жрец, и свои празднества, и разные обряды жертвоприношений. Сюда каждый второй день недели имел обыкновение собираться весь народ с князем и жрецом на суд» (Гельмольд 1963: 185; другой вариант перевода см. в: Афанасьев 1868, II: 301).

Относительно имени бога современные редактора дают поправку: не Прове, а Проне — имеется в виду, что подлинное имя, искаженное автором или переписчиком, было Проня, а уж это вариант имени Перуна. Так или иначе, описано открытое святилище.

Такое открытое святилище раскопано в Фельдберге (Немецкая Померания). Городище принадлежало лютичам. От заселенного пространства была отделена плоским двухметровой ширины рвом культовая площадка, круглая, диаметром в 10–20 м. Тут стояли идолы и горел жертвенный огонь (Warnke 1983: 44–45).

Есть также известие об открытом святилище с крайнего востока славяно-варяжского мира. Это хорошо известное сообщение арабского автора, Ибн-Фадлана, о святилище русов в Булгаре на Волге, которое он видел в 922 г. Правда, если прежде под русами арабских источников многие еще понимали славян Киевской Руси,

то сейчас всем уже совершенно ясно, что речь там идет о норманнах. Достаточно сказать, что их женщины, по описанию Ибн-Фадлана, носили скандинавские фибулы («коробочки»). Но это не делает сведения о святилище русов менее интересными для нашей темы. Ведь норманнами были все первые летописные князья восточнославянских городов и значительная часть их дружинников. А это значит, что можно ожидать существенного воздействия скандинавских обычаев на восточнославянскую культуру.

Правда, норманны известны тем, что на чужих землях легко перенимали чужих богов, убирая своих в трюм корабля, однако делали это не всегда (в России известны находки скандинавских «молоточков Тора» — Дубов 1970), а кроме того, смена почитаемых богов не означает еще смены привычных форм почитания. Можно полагать, что и новым богам на новых землях норманны строили святилища по привычному для себя образцу. А княжеские формы быта всегда и везде влияли на подвластное население.

Что же собой представляло святилище русов по Ибн-Фадлану? О русах он пишет:

«Они прибывают из своей страны и причаливают свои корабли на Атиле, а это большая река, и строят на ее берегу большие дома из дерева... И как только приезжают их корабли к этой пристани, каждый из них выходит и несет с собою хлеб, мясо, лук, молоко и набид (хмельной напиток. — *Прим. перев.*), пока не подойдет к высокой воткнутой деревяшке, у которой имеется лицо, похожее на лицо человека, а вокруг нее — маленькие изображения, а позади этих изображений стоят высокие деревяшки, воткнутые в землю.

Итак, он подходит к большому изображению и поклоняется ему, потом говорит ему: «О мой господин, я приехал из отдаленной страны и со мною девушек — столько-то и столько-то голов, и соболей — столько-то и столько-то шкур», пока не сообщит всего, что привез с собою из своих товаров; «и я пришел к тебе с этим даром»; потом он оставляет то, что было с ним, перед этой деревяшкой: «Вот я желаю, чтобы ты пожаловал мне купца с многочисленными динарами и дирхемами и чтобы он купил у меня, как я пожелаю, и не прекословил бы мне в том, что я скажу». Потом он уходит.

И вот, если для него продажа его бывает затруднительна и пребывание его задерживается, то он опять приходит с подарками во второй и третий раз, а если все же оказывается трудным сделать то, что он хочет, то он несет к каждому изображению из числа этих маленьких изображений по подарку, и просит их о ходатайстве, и говорит: «Это жены нашего господина, и дочери его, и сыновья

его». И он не перестает обращаться к одному изображению за другим, прося их и моля у них о ходатайстве и униженно кланяясь перед ними.

Иногда же продажа бывает для него легка, так что он продаст. Тогда он говорит: «Господин мой уже исполнил то, что мне было нужно, и мне следует вознаградить его». И вот, он берет известное число овец или рогатого скота и убивает их, раздает часть мяса, а оставшееся несет и бросает перед этой большой деревяшкой и маленькими, которые вокруг нее, и вешает головы рогатого скота или овец на эти деревяшки, воткнутые в землю. Когда же наступает ночь, приходят собаки и съедают все это. И говорит тот, который это сделал: "Уже стал доволен господин мой мною и съел мой дар"» (Херрман 1988: 297–298).

Араб, убежденный во всемогуществе Аллаха и соблюдающий запрет Корана на изображения, пишет с нескрываемой иронией об этих наивных северных варварах, которые поклоняются деревяшкам, приносят им жертвы и верят в то, что их идолы могут есть, тогда как жертву на самом деле съели собаки. Но именно его отчужденность и позволяет с большим доверием отнестись к его подробным описаниям. Мы можем представить себе, как выглядели святилища русов в первой половине X в., т. е. те, которые норманны принесли не только в Волжскую Болгарию, но и на восточнославянские земли.

Это были святилища открытого типа, огражденные частоколом (высокие деревяшки, воткнутые в землю позади идолов). О том, что эти святилища взяли на себя функции, выполнявшиеся священными рощами, говорит лексика: древнее «гаити» «ограждать» от «гай» «лес» (Gieysztor 1982: 174; Rytter 1986: 133). О следах и важной роли таких частоколов в восточнославянских языческих святилищах по археологическим раскопкам есть специальная работа Тимощука «Сакральные границы языческих святилищ» (Тимощук 1997). Ибн-Фадлан констатирует у русов поклонение деревянным идолам, которое мы знаем из летописей о славянах, причем добавляет, что в центре святилища находился один главный идол, а вокруг него располагались другие, поменьше, и что все они вместе представляли богов, сгруппированных в семейство (главный бог, его жены и дети). Известно, что скандинавские боги были связаны родственными отношениями: Один, его жена Фриг и брат Хонир, сын Одина Тор со своей женой, красавицей Сиф, матерью своей — Фьоргин и сыновьями Магни и Моти, и т. д. Есть смутные

указания на родственные отношения между восточнославянскими богами: Сварог — отец для Сварожичей: Огня и Дажьбога. Возможно, Перун имел некую супругу. Мы не знаем, какому богу поклонялись купцы-воины, виденные Ибн-Фадланом, — Одину, Тору или другому богу скандинавского пантеона или какому-нибудь местному богу Поволжья (вряд ли уже славянскому Перуну). Они могли окружать этого бога семейством из легенд его культа, а традиция молиться не только богу, но и родственным ему ходатаям-заступникам проявляется впоследствии на Руси (культы Богородицы и святых).

Разумеется, княжеские святилища могли выглядеть более импозантными, чем святилища, устроенные для странствующих купцов.

Если старые обобщающие работы о славянских языческих святилищах были основаны почти исключительно на *письменных* источниках (Срезневский 1846), то теперь круг материалов гораздо шире. Одни работы основаны на восточнославянских *археологических* материалах (Третьяков 1958; Седов 1962; Sedov 1981; Русанова 1992; Русанова и Тимощук 1993, Русанова 1997; Тимощук 1997 и др.), другие — на *этнографических* данных (Динцес 1947; Шенников 1990). Третья группа работ — сводки западнославянских материалов (Herrmann 1971, 1981; Słupecki 1994).

Первая группа работ (археологическая — рис. 15), казалось бы, наиболее надежна. Однако, как можно было убедиться, на деле материалы чрезвычайно фрагментарны, реконструкции шатки, критерии отнесения сооружений к святилищам и даже к славянским памятникам часто зыбки, и самые яркие и интересные памятники, которые исследователям хочется включить в категорию славянских святилищ, как мы убедились, таковыми не являются. Из общих черт, которыми характеризуются святилища вообще (расположение на возвышенностях, отсутствие культурного слоя, круглые очертания и др. — см. табл. на с. 177), исследователи (Русанова 1992: 53; Русанова и Тимощук 1992: 8–9) отмечают:

1) многократное возжигание огня на одном и том же месте,

2) наличие устройств (ям, площадок, вымосток), возможно, для обрядов,

3) разнообразные остатки (костей животных и человека, обломков посуды, украшений, оружия и проч.), интерпретируемые как жертвенные дары,

4) ограды (частоколы, рвы, валы и т. п.).

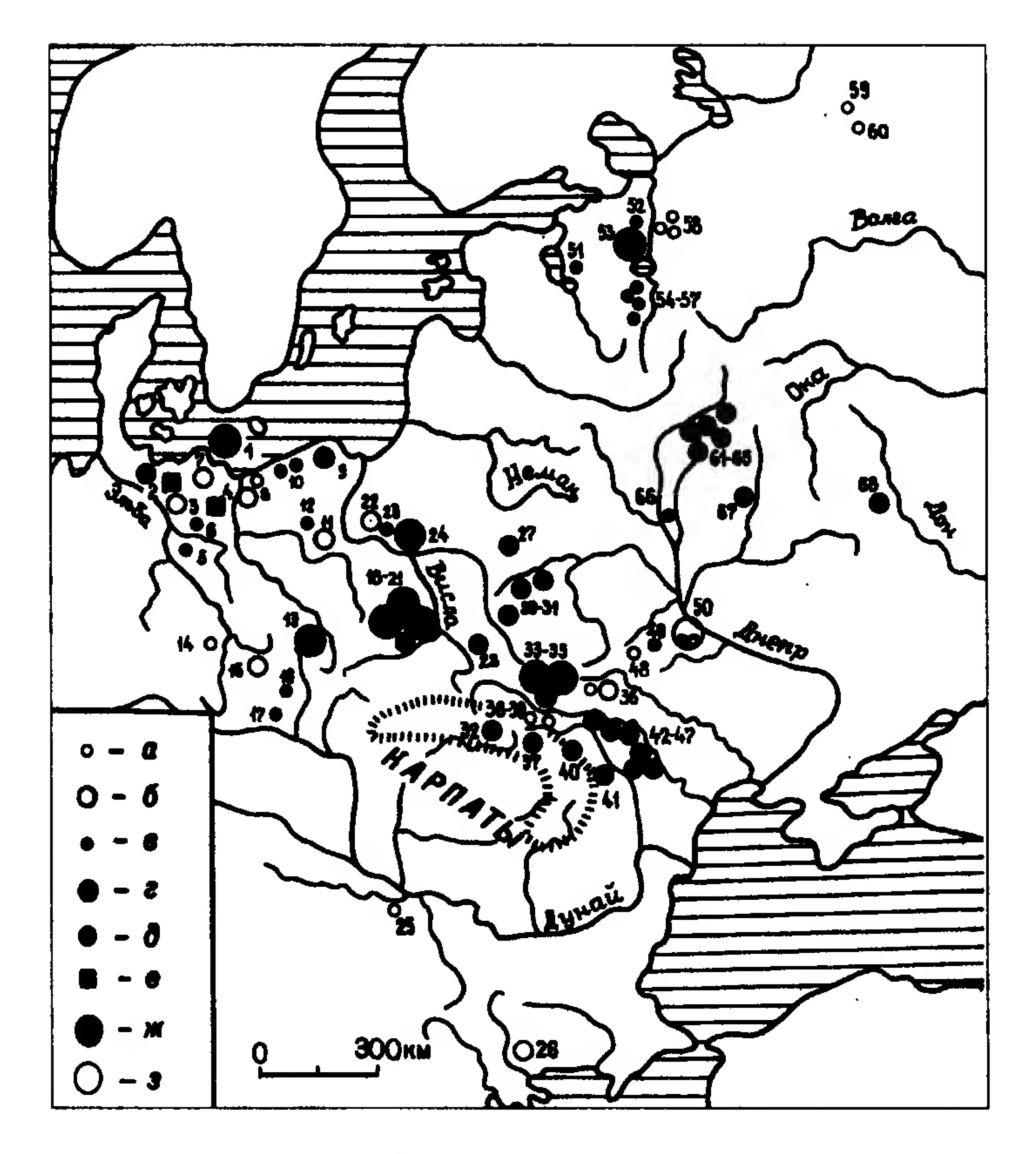

Рис. 15. Языческие культовые места и святилища на территории древних славян. Карта Русановой (Русанова 1992: рис. 1; Русанова и Тимощук 1993, рис. 1). Обозначения — из книги Русановой и Тимощука

а — жертвенные ямы; *б* — культовые площадки; *в* — площадки-капища; *г* — малые городища-святилища; *д* — городища-убежища с культовыми объектами; *е* — храмы; *ж* — большие городища-святилища; *з* — культовые центры, известные по письменным источникам. 1— Аркона; 2 — Гросс Раден; 3 — Бранденбург; 4 — Фельдберг; 5 — Заарինген; 6 — Бродовин; 7 — Фишеринзель; 8 — Волин; 9 — Пустары; 10 — Тжебятув; 11 — Гнезно; 12 — Яздово; 13 — Шлонжа; 14 — Прага; 15 — Куржим; 16 — Микульчицы; 17 — Поганьско; 18 — Гора Гродова в Тумлине; 19 — Добжешуво; 20 — Лысая Гора; 21 — Дембно; 22 — Плоцк; 23 — Вышегрод; 24 — Радзиково; 25 — Костол; 26 — Горановцы; 27 — Верховляны; 28 — Илиев; 29 — Головно; 30 — Бабка; 31 — Хотомель; 32 — Бубнище; 33 — Богит; 34 — Звенигород; 35 — Говда; 36 — Городок; 37 — Рудники; 38 — Василев; 39 — Ошихлибы; 40 — Ревно; 41 — Горбово; 42 — Ржавинцы; 43 — Зеленая Липа; 44 — Рухотин; 45 — Нагоряны; 46 — Бабин; 47 — Кулишевка; 48 — Корчак; 49 — Шумск; 50 — Киев; 51 — Псков; 52 — Хутынь; 53 — Перынь; 54 — Коломо; 55 — Солоницко; 56 — Сущево; 57 — Подгощь; 58 — Новгород; 59 — Горки; 60 — Погосище; 61 — Кушлянщина; 62 — Шапырево; 63 — Асташково; 64 — Красногорье; 65 — Рудлово; 66 — Ходосевичи; 67 — Благовещенская Гора под Вщижем; 68 — Воргол

Таблица

Основные данные о городищах-святилищах (по Русановой, 1992: 64)

Городища	Признаки												Века
	на горах	нет культурного слоя	огни на валах, во рвах	круглые капища	общественные дома	жертвенные ямы	жертвенные площадки	каменные жертвенники	храм	человеческие жертвы	жертвенные вещи	сакральная и общественная части	
						БОЛЬШИЕ							
Богит	+	+	+	+	+	+	+	+		+		+	X/XI–серед. XIII
Звенигород	+	+	+	+	+	+	+		+	+	+	+	X/XI–серед. XIII
Аркона	+	+	+			+						+	IX–XII
Радзиково	+	?	+			+	+	+	+?	+	+		VII–XIV
Добжешуво	+	+	+										VIII–X
Шлонжа	+	+	+								+		X–XIII
Лысая Гора	+	+	+										IX–XII
						МАЛЫЕ							
Говда	+		+			+	+						XI–XIII
Горбово	+	+	+	+									IX–X
Бабин	+	+	+	+									IX–X
Дембно	+	?	+	+									IX–X
Кулишевка	+	+	+	+	+								X–XII
Ржавинцы	+	+	+	+	+								IX–X
Верховляны		+	+	+									IX–X
Красногорье		+	+	+	?								X–XIII
Кушлянщина		+		+	?								VIII–XI
Петрово		+	+	+									IX–XI
Шапырево		+	+	+									IX–XIII

Все эти сооружения очень трудно отличить от бытовых. Признаки такие могут встречаться и в бытовых комплексах. Более диагностическими являются

5) кумиры богов (но они чрезвычайно редко встречаются in situ),

6) вотивы и небытовые модели вещей (однако их находят и в жилищах),

7) отсутствие свидетельств постоянного проживания (но эти городища почти неотличимы от убежищ).

Из специфически местных славянских черт можно было бы выделить 1) расположение за пределами поселений, иногда близ могильников и 2) длинные общественные дома поблизости. Но эти признаки действенны только при наличии тех, что определяют функциональную принадлежность.

Ни костры, ни ямы не фигурировали ни в сообщении Ибн-Фадлана, ни в русских летописях, за исключением подразумеваемых ям от водружения «деревяшек». Поучения сообщают о поклонении огню «отаи», но не о кострах возле идолов, а западные хроники — о поддерживании постоянного горения именно при идолах. Археологические материалы подтвердили сведения письменных источников о человеческих жертвоприношениях у славян (Русанова 1997: 47), казавшиеся недостоверными многим ученым, особенно патриотически настроенным.

В посмертно изданной работе Русановой (2002: 11) отличительные критерии культовых объектов сформулированы более общо:

1) расположение в необычном месте;

2) необычная для окружающих построек форма или конструкция;

3) явно жертвенный состав находок и следы огня;

4) аналогии среди достоверно культовых объектов;

5) сопоставление с этнографическими данными и описаниями в исторических письменных источниках.

Херман (Herrmann 1981) делил славянские культовые сооружения исключительно по форме: круглые и прямоугольные. Русанова (1992: 53–65) предложила классификацию славянских культовых «объектов» (имеются в виду сооружения) на два вида: культовые места и святилища. В свою очередь культовые места она разделила на жертвенные ямы и жертвенные площадки. Однако в ее обзоре жертвоприношения не везде могут считаться доказанными (там могут быть и просто ямы для хранения культовых предметов — например, после братчины, ср. Зеленин 1928; Седов 1956).

Поэтому наименования классификации слишком конкретны и классификация слишком узка. Очевидно, правильнее говорить о культовых ямах и площадках, а уж среди них выделять жертвенные.

Святилища Русанова делит на 1) капища (круглые площадки со стоявшим в центре идолом и ровиком по окружности), 2) малые городища-святилища (такие же площадки, только огороженные валом — см. рис. 16), 3) городища-убежища, 4) храмы, 5) большие городища-святилища (см. также: Тимощук 1989, 1990).

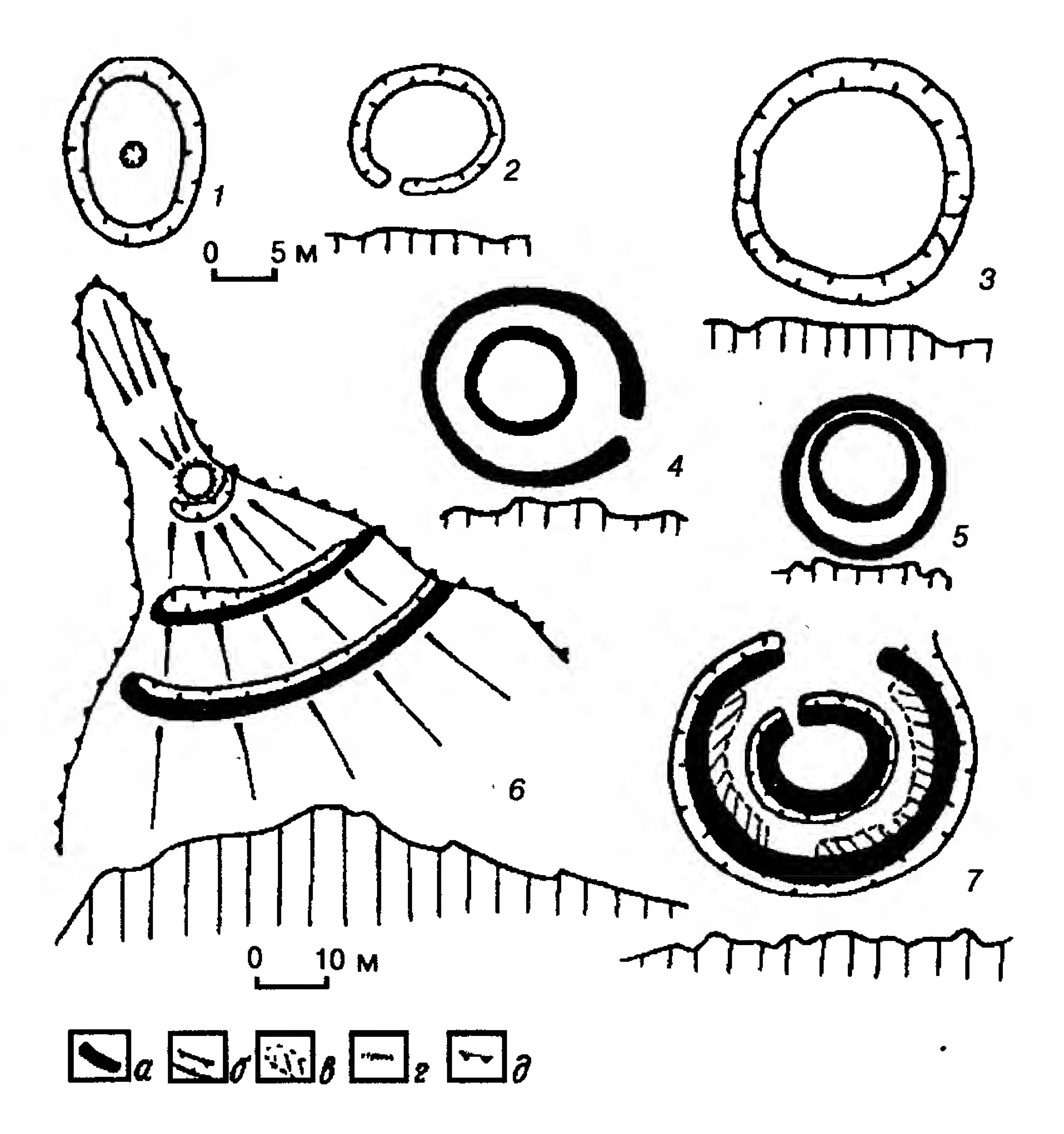

Рис. 16. Площадки-капища и малые городища-святилища по Русановой (1992, рис. 3)

1 — Тшебятув; 2 — Заарінген; 3 — Бродовин; 4 — Красногорье; 5 — Кушлянщина; 6 — Бабин; 7 — Ржавинцы (*а* — вал; *б* — ров; *в* — длинные дома; *г* — склон; *д* — обрыв)

Само первоначальное деление на культовые места и святилища не мотивировано ни терминологически (культовые места были святы, святилища представляли собой локальные объекты — места), ни по существу: что служит критерием отделения святилищ от культовых мест? Наличие идолов? А если в городище-убежище нет идолов, то это всего лишь «культовое место»? Не очень логична и группа «святилища». Почему городища-убежища включены вообще в святилища — по наличию культовой деятельности? Так она ведь осуществлялась, видимо, на всех городищах и селищах. «Храмы» смотрятся странно между «малыми городищами-святилищами» и «большими городищами-святилищами» — это явно объекты из другого логического ряда (они ведь не тождественны средним городищам-святилищам).

Исходя из общей археологической классификации (Клейн 1978: 66–100, 106–114; 1995: 181–214, 225–240) я бы предложил другую группировку культовых объектов славянского язычества: деление их на культовые сооружения и культовые местонахождения (культовые памятники). К первым я бы отнес 1) культовые ямы, 2) культовые площадки, 3) открытые капища (площадки с идолами) и 4) храмы. Ко вторым — 1) культовые городища (включая «болотные») без построек, 2) культовые городища с постройками (общественными зданиями) и 3) городища с храмовыми комплексами. Если изъять из обзора Русановой Верхнеднестровские святилища (Богич, Звенигород и Говда) вместе со Збручским идолом как недостоверно славянские, киевские святилища как не культовые и не языческие и Перынь как не святилище, то обзор не утратит своей ценности. Но, взглянув на культовые сооружения, оставшиеся в обзоре, мы не найдем храмов у восточных славян — только у западных (ср. Русанова и Тимощук 1993: 24–26). Западнославянские материалы достаточно богаты, но могут быть привлечены лишь как параллели: при общности происхождения и некоторой общности языка и культуры западнославянский мир имел в центре пантеона других богов и другие традиции.

Вообще же у славян, по заключениям Русановой (1992: 63–65), «в VI–VII вв. были известны только небольшие жертвенные ямы и жертвенные площадки, появились первые городища-убежища, которые выполняли и культовую роль». Резкое развитие культового строительства Русанова отмечает только для VIII–IX вв., когда появились капища и храмы, но храмы оказались только у западных славян, а обнаруженные у восточных славян капища пока в

наиболее интересных образцах оказались недостоверными. Верхнеднестровские городища достоверны, но, будучи запоздалыми (функционировали вплоть до XIII в.) и не вполне славянскими, также не могут представлять восточнославянскую традицию.

Поэтому в определении языческого культового строительства больше надежды дают этнографические работы. Динцес (1947) находил изображения языческих храмов в русских народных вышивках. Шенников (1990) исходил из двух вещей: 1) изучения культовых сооружений финно-угорского субстрата русского населения лесной полосы и 2) изучения тех пережиточных форм, в которых древние языческие храмы могли отложиться в восточнославянском народном деревянном зодчестве. У финно-угров для хранения идолов в лесной полосе применялся амбар на высоких столбах, и такие же известны у русского населения («клеть»), из которых развились деревянные «божницы» (часовенки с иконами и деревянными фигурками, якобы игрушками). Для храмов с применением огня использовался тип домика, преобразованный из «поварни» — двускатные домики с дымовым фонарем. Именно такие домики с фигурами богов внутри и оказались на вышивках, выделенных Динцесом. Шенников предполагает, что освоению этих сложных форм должен предшествовать этап открытых святилищ, но исследователь не может указать, когда второй этап наступил, то есть существовали ли такие храмики-здания у восточных славян уже в дохристианское время.

Возможно, существовали. О языческом храме Владимира вспоминают варяги — намек на его существование дает один пассаж из «Саги об Олаве Трюгвасоне». В этой саге, написанной в конце XII в. исландским монахом Одом Снорассоном и затем переведенной с латыни на исландский язык, говорится, что Олав, будущий конунг Норвегии (годы царствования: 994–1000), в молодости жил у князя Вальдамара (Владимира), тогда еще язычника, и ходил с ним к святилищу хозяина, к храму, но никогда не входил в него, а стоял снаружи у дверей, пока Владимир приносил богам жертвы (Голубинский 1901: 225–226; Mansikka 1922: 334; Джаксóн 1993: 168, 177, 203–204). Этим подчеркивается христианское отношение Олава, воспитанного христианкой, к языческим кумирам.

В сочинении монаха Иакова (XI в.) «Память и похвала князю Владимиру» сказано, что, приняв крещение, Владимир «разруши храмы идольскыя со лжеименными боги» (Голубинский 1901, I, перв. полутомие: 241).

Но и в саге, и в монашеском панегирике, вероятно, спроецированы на прошлое более поздние представления о христианских храмах, а на сагу могли повлиять еще и западнославянские языческие храмы. У западных славян, судя по описаниям в сочинениях католических миссионеров, храмы были — миссионеры вдохновенно и злорадно рассказывают об их разрушении. А русские летописи — только о свержении идолов.

Так что, возможно, все-таки храмов у восточных славян и не было, как, впрочем, и у ведических индийцев, и у догомеровских греков. Похоже, что отсутствие храмов вообще характеризует первобытных индоевропейцев. Их идолы и алтари стояли на открытом воздухе.

Конечно, этнографические работы дают только общую ориентировку, без возможности указать конкретные святилища. Мне представляется, что дальнейшая работа должна вестись исходя из сопряжения этих данных с материалами археологии.

Бог Род, которого не было. Однажды в научном журнале уже был напечатан некролог по поводу безвременной кончины божества, вступившего в жизнь незадолго до того в статье одного исследователя (Pope 1961). Богиня Асасара, прожившая короткую и скромную жизнь, оказалась плодом ошибочной дешифровки.

Славянский же бог Род, явившийся миру во всем своем величии и блеске, казалось бы, всего несколько десятилетий назад, в трудах академика Б. А. Рыбакова, сразу же заявил претензии на роль извечного верховного бога всех славян (Рыбаков 1962б: 13; 1964). Вытеснив Перуна как временщика и самозванца, он назвал Святовита своим alter ego (Рыбаков 1968), провозгласив, что заменяет трех богов — Стрибога, Дажьбога и Переплута — вместе взятых (Рыбаков 1981: 454, 459). Затем имена старых богов Стрибога и Сварога объявил своими эпитетами (Рыбаков 1986), а образы таких богов, как Перун, Дажьбог, Лада, Мокошь и Волос, попросту включил в себя (Рыбаков 1981: 460–464; 1986: 422–423). В довершение он декларировал свое равенство с христианским единоличным богом Саваофом и стал главной фигурой в двухтомном труде своего глашатая академика Б. А. Рыбакова «Язычество древней Руси».

Однако все эти громкие характеристики Рода носят вторичный характер — на них лежит печать гипотетичности. Болгарский исследователь Иван Панчовски (1993: 39) мягко замечает, что

концепция Рыбакова «остается в сфере смелых предположений и гипотез». Документально Род известен только в России и только по одной категории источников — поучениям отцов православной церкви, направленным на искоренение суеверий, в том числе пережитков язычества.

Почти всегда он упоминается вместе с Рожаницами (XI—XVI вв.). Ни в ранних сообщениях византийцев, ни в сообщениях русской летописи, ни в сказках или песнях, ни в пословицах и поговорках этот персонаж не фигурирует.

В 1846 г. И. И. Срезневский (1846: 7), разбираясь в образах славянской мифологии, выделил Рода как дух или привидение. Но после открытия в 1850 г. С. П. Шевыревым Паисьевского сборника со «Словом об идолах» («Слово святаго Григория изобретено в толцех о том, какое пьрвое погани суще языци кланяшеся идолом и требы им клали») представление ученых о Роде изменилось. Уже вскоре Срезневский (1851) писал о Роде как об «особенном языческом божестве сродни с Рожаницей-Артемидой и, следовательно, важном». Рожаницу он сопоставлял не только с греческими «девами жизни» — мойрами, но и с греческой Тихе, богиней судьбы (Срезневский 1846: 7; 1855). В те же годы вышли и специальные статьи о Роде — Д. О. Шеппинга (1851) и А. Н. Афанасьева (1855; также 1869, III: 319–320, 368, 386–389), в которых статус Рода был поднят еще выше.

Таким образом, в литературе верховный бог Род старше выводов Рыбакова более, чем на сотню лет. Наделение Рода божественным статусом Рыбаков считает своим достижением и противопоставляет свою трактовку предшествующим скептическим взглядам, бытовавшим в конце XIX–начале XX вв. На деле его предтечами в этом вопросе являлись упомянутые исследователи — ранние представители мифологической школы, специальные статьи которых о Роде в труде Рыбакова не упоминаются (и, видимо, были ему неизвестны).

Шеппинг считал Рода и Рожаницу божествами плодородия наряду с Ладом и Ладой, Ярилой и др., только более важными. По его мнению, это были центральные фигуры культа плодородия и родового покровительства. Рода, приравненного в «Слове об идолах» к Нилу, он называл «эротическим Родом» (у Рыбакова Род — фаллическая фигура): ведь в египетской мифологии Нил — сперма Озириса. Соответственно, слово «урод» (у-род, т. е. 'без рода', ср., у-тлый, у-богий) он толкует как 'евнух'. Давший жизнь людям

Род — «не что иное, как дух предка, хранитель своего потомства» (Шеппинг 1851: 32). Афанасьев в Рожаницах видел «дев судьбы», равнозначных греческим мойрам, в Роде же усматривал фигуру другого плана. Он считал, что источники рисуют Рода как божество мужского пола, ведающее деторождением и производящей силой природы вообще. Он напоминал, что у греков эпитеты «рождающего» и «производящего» носили Зевс и Посейдон, а широту функций Рода ученый подкреплял указанием на разветвленность гнезда слов от корня «род» («на-род, зародыш, у-рожай, по-рода» и т. д.), — как это делает теперь Б. А. Рыбаков.

Солиднейшие историки, однако, не приняли этого романтического увлечения мифологов и, исходя, очевидно, из семантики термина, держались убеждения, что Род — это дух предков, т. е. родителей и прародителей. Так судили С. М. Соловьев (1851: 71) и его ученик В. О. Ключевский (1904: 135–138). Из историков только К. Н. Бестужев-Рюмин (1872 1: 24), опираясь на еще одно поучение — «Слово о вдуновении духа», — высказал идею, что Род — не предок и не олицетворение рода как племенного подразделения, а «сам создатель».

С культом предков связывал Рода и виднейший филолог А. Н. Веселовский (1890: 177–179). Для него Род — «производитель» племени, воплощающий в себе «совокупность мужских членов племени». А так как предки были «незримыми блюстителями домашнего очага и нарастающего поколения», то с течением времени Род выродился в «дедушку-домового, также пребывающего у очага». В дальнейшем исследователи славянского язычества уже не отступали от этой точки зрения: «средоточие культа предков», затем «домовой» (Аничков 1913: 162–163; Гальковский 1916, 1: 153–191). Рыбакову очень понравились слова Н. М. Гальковского (1916: 1, 153): «Вопрос о почитании Рода и Рожаниц принадлежит к самым темным и запутанным». Но когда Гальковский в 1916 г. написал это, он подразумевал, что запутали вопрос именно мифологи — предтечи Рыбакова, сделавшие Рода великим богом.

В советское время В. Л. Комарович (1960) дополнил концепцию Рода-предка представлением, что культ Рода как родоначальника или совокупности предков данной семьи распространяется и на княжескую среду. А с 1961–1962 гг. начинается публикация работ академика Рыбакова о славянском язычестве.

Уже в первых своих публикациях на эту тему Б. А. Рыбаков, опираясь главным образом на все то же «Слово об идолах», восста-

новил идею Шеппинга и Афанасьева о высоком статусе бога Рода на Руси. Род — «верховное божество неба, повелитель туч, творец жизни на земле...» В пантеоне он занимает «первое место как главный единоличный бог Вселенной» (Рыбаков 1981: 203). Не более, не менее. В этой формулировке заключено внутреннее противоречие. Но в ней слова «первое» и «главный» — это, пожалуй, оговорки; «единоличный» — вот суть. Ведь далее сказано: «Христианский относительный монотеизм наслоился на древний земледельческий монотеизм славян», возникший «за несколько тысячелетий до первых христианских сочинений» (II, с. 557).

А как же громовержец Перун, доселе считавшийся главным в языческом пантеоне восточных славян? Устранить этого конкурента Рода Рыбакову помогло перенятое у Аничкова представление о новизне и кратковременности культа Перуна в государстве князя Владимира. До Перуна (и с незапамятных времен — с установления патриархата) верховным богом языческих славян оказывался Род — он потеснил в этой функции матриархальных Рожаниц, еще более древних. Но они все же остались в пантеоне как помощницы Рода — во всех источниках упоминаются вместе с ним. По Рыбакову, это важнейшие богини славян — Лада и ее дочь Ляля, родственные греческим Лето и Артемиде (или Деметре и Персефоне) и равные им по значительности. Богини эти покровительствовали браку и урожаю — то и другое связано со способностью родить. А способностью этой ведает бог Род. Центром его культа стал город на р. Роси в самом центре Руси — Родня или Родень. Доказательства — только созвучие имен: Рось — Русь, Родень — Род (Рыбаков 1962б; 1964; 1982: 332–334; 1986: 54, 147).

Правда, у западных славян Род вообще не отмечен, что несколько ослабляет его величие и даже слегка подрывает тезис о его глубокой древности у славян. Поэтому Рыбаков системой сложных уравнений, через взаимоналожение и соприкасание понятий род — родиа (молния) — небо — свет — святость — световид (горизонт?) — Святовит — установил тождество бога Рода с польским богом Святовитом. А это позволило ему (I, с. 460–462 и в отдельной статье 1968) отнести к Роду четырехгранную стелу — Збручского идола, уже давно приписывавшегося Святовиту. Вдобавок идол покрыт колпакообразной шапкой и выкрашен в красный цвет, что дало повод увидеть в его общих очертаниях изображение фаллоса и связать это с деторождением — функцией бога Рода. Поскольку же под общей шапкой на идоле изображены

барельефом четыре больших фигуры, по одной с каждой стороны, да еще одна (в трех ракурсах) внизу, а в фигурах этих Рыбаков «узнал» Мокошь, Ладу, Перуна, Дажьбога и Волоса, то оказалось, что в одном Роде заключен целый пантеон, а это лишь подчеркивает величие славянского языческого бога и его типологическую близость к христианскому Саваофу, а всей славянской языческой религиозной системы — к монотеизму.

Что же касается других славянских богов, известных летописи, но не нашедших соответствий в Збручской композиции: Стрибога, Сварога, — то это всего лишь эпитеты того же великого Рода (с. 438–464; II, с. 236–250). В других местах своего труда автор трактует Рода иначе — его составляют «в своей совокупности» три «функционально-ограниченных божества»: Стрибог, Даждьбог и Переплут. А Род функционально неограничен (с. 454, II, с. 247).

С высот этой величественной концепции Рыбаков иронически воспринимает взгляды своих предшественников, считавших Рода мелким домашним духом наподобие домового, «лизуном», «подпечкой». Нет, Род велик, грозен и исконен!

Эта концепция наиболее полно развернута в книге 1981 г. «Язычество древних славян» (11–25, 438–470) и повторена в книге 1987 г. «Язычество древней Руси» (236–251, 271, 418–419, 421–426, 443, 474, 661, 755, 765).

Концепция эта не согласуется с фактами и вызывает целый ряд возражений. Расположив эти возражения в определенной последовательности, можно прийти к иному объяснению этого образа.

1. В этой концепции славянская языческая религия предстает совершенно уникальной для своей местности и своей эпохи. Всеобъемлющий верховный, а по сути, единственный бог, очень смахивающий на христианского Саваофа, не вписывается в языческие религиозные представления первобытной Европы. Я понимаю, исследователю очень уж хотелось представить славянскую языческую религию не менее развитой и продвинутой к монотеизму, чем христианство, но что делать, это неисторично. Монотеистические религиозные учения возникали в иной среде, в иных условиях. Земной моделью для единобожия служил развитой монархический строй. Дополнительной предпосылкой служило сильное обособление культов основных богов, когда один из таких центров побеждал другие или центральная светская власть выступала против сильных храмов (как это было при Эхнатоне в

Египте). Всех этих условий не было у славян начала и середины I тыс. н. э. В их религии господствовал политеизм.

2. Уникальными и странными для Европы представляются также способы изображения богов, постулируемые для славян Рыбаковым. В остальном ведь древнеславянские скульпторы не создавали многозначных (*полиэйконических*) изображений, построенных по типу загадочных картинок (так взглянешь — группа антропоморфных богов, этак взглянешь — один фаллос, при первом взгляде — шапка, накрывающая всех богов, при втором взгляде — glans penis). Лингамы (стелы в виде мужских половых органов) обычны для Индии, но совершенно чужды Европе. Обычно в Европе фаллические скульптуры делались не в виде фаллоса с лицом человека (или нескольких человек), а в виде человека с поднятым фаллосом. Лишь в позднем античном эротическом искусстве можно найти всяческие изыски, но это уже не объекты культа.

3. Документальным основанием для уравнения Рода с Саваофом служит цитата из «Слова о вдуновении»: «То ти не Род, сидя на воздусе, мечеть на землю груды и в том ражаются дети. Всем бо есть творец Бог, а не Род». Как показал Рыбаков, «груды», «грудии» — это капли дождя. Рыбаков понимает текст так: в общем Саваофу христиан соответствует у язычников Род. Однако из текста это не вытекает. Текст допускает двоякое толкование. Либо здесь утверждается, что не Род, а бог, сидя на небе, мечет с него дождевые капли, и так происходит первичное зачатие детей, ибо бог есть творец всего. Тогда из отрицания («не Род») следует лишь, что у шатающихся в вере Род имел какое-то отношение к зачатию детей, и только. Либо отрицание в тексте охватывает целую ситуацию: Рода, сидящего на небе и мечущего дождевые капли для зачатия детей. Тогда можно заключить, что вся эта ситуация содержалась в представлениях несовершенных христиан, недостаточно крепких в вере. Но и в этом случае Род выступает здесь как нехристианское, еретическое воплощение общего механизма зачатия. Вопреки Рыбакову, только в этом и в нахождении на небе он приравнен здесь к Саваофу.

4. Конкурентом Рода, естественно, мог бы быть Перун — главный бог в летописном пантеоне князя Владимира. Этого конкурента Рыбаков устраняет почти из всей истории славянского язычества очень простым способом: вслед за Аничковым он считает, что Перуна только князь Владимир и выдвинул на роль

верховного бога незадолго до крещения Руси, и таким он мог быть только несколько лет, а раньше это был бог незначительный и незаметный среди других, если он вообще существовал у славян.

Концепция Рыбакова его не приемлет.

Увы, нельзя так устранить Перуна из славянской мифологии, как это нужно Рыбакову. Перун — не случайная фигура в пантеоне восточных славян, в частности в пантеоне Владимира. Не только в эпоху Владимира, но и в предшествующее время Перун не отсутствовал в пантеоне и даже не являлся второстепенным божком. Главное место в пантеоне и до Владимира было занято, для Рода же остается лишь второстепенное. Пока я ограничусь констатацией этого — доказательства собраны в отдельном разделе и будут предъявлены далее.

5. Вопреки Рыбакову, никакой связи Рода с адским огнем не наблюдается, соответствующие сопоставления Рыбакова, якобы говорящие о власти Рода над всей Вселенной — от неба до преисподней,— основаны на ошибке. Церковнославянские «родъ», «родьство», как «геенна», «преисподняя», происходят от путаницы по вине переводчиков: спутаны греч. γέεννα — «преисподняя» — и среднегреч. γέννα — «рождение», «рождество» (например, Χριστού-γεννα — «Рождество христово»).

Опровергая это давнее наблюдение М. Фасмера (1971, 3: 491), Рыбаков (1981: 452) приводит вместо греч. γέννα только греч. γενεά «рождение» и с иронией спрашивает, почему в разных городах переводчики при таком различии слов одинаково ошибались. Действительно, это было бы странно, но имелось в виду другое слово, более употребительное и более похожее, в котором, пропустив только одну букву (приняв сдвоенное ε за одно), переводчик получал другое значение. К тому же ошибка одного переводчика служила примером для других.

Отсюда же и «ро́дные видения» Григория Синаита (XIV в.) применительно к апокалиптическим видениям, представляющим восемь эскизов истории Вселенной (Рыбаков 1981: 453–454). Они не от названия Рода как бога вселенной (идея Б. А. Рыбакова), а от «рода» как «геенны».

6. Рыбаков связывает молнии с Родом на том основании, что шаровые молнии называются в некоторых источниках «родиа». Но в древнерусском языке молнии «родиями» не назывались. Здесь просто заимствование из греческого. Дело в том, что у греческих христиан шаровая молния в символике жреческих одежд

уподоблялась плоду граната, на что указывает и сам Рыбаков, а плод граната назывался у греков «родосским яблоком» — μηλλον ρόδια проще ρόδια. К чему же тогда все рассуждения о многозначительном звуковом совпадении Рода с молнией у славян? Нет связи Рода с молниями.

7. Рыбаков изображает Рода грозным богом. В Слове Даниила Заточника приведена пословица: «дети бегают Рода, а Бог — пьяного человека» (Перетц/Зарубин 1932: 24). Пословицу эту цитируют многие из упомянутых здесь авторов — от И. И. Срезневского до Н. М. Гальковского — и все толкуют Рода в этой цитате одинаково — как «страшный призрак», «привидение». Несколько странен лишь параллелизм: для Бога пьяный оказывается столь же страшным, как призрак или привидение — для детей (кстати, почему именно детей?). Гальковский в связи с этим привлекает известную легенду о пьяном, который захотел испугать прохожего и надел для этого вывороченный тулуп, а прохожим оказался Иисус (Гальковский 1916: 178–179). Но ведь Иисус-то, по легенде, не испугался. Рыбаков (1981: 452) толкует «Рода» в приведенной пословице как связанного с молнией и громом — потому, мол, его и боятся дети. Странность параллелизма не исчезает.

На деле афоризм Даниила Заточника является искажением более осмысленного изречения Ефрема Сирина (или происходит из приписываемых ему сочинений): «люди бегают урода, Бог — пьяного человека» (Mansikka 1922: 386–393). По первому впечатлению, смысл тут таков: бог отвращается от пьяного, как люди от страшного урода. Однако смысл изречения, видимо, еще реалистичнее и еще более оправдывает параллелизм образов: «урод», а также его сокращение «род» в древнерусском языке порою означало и юродивого. В Новгородской кормчей 1280 г. «родьствовать» означает «юродствовать» (в других списках «оуродьствують»); в «Четьях-Минеях» XIII в. «родивое» — юродивое («обличить блядивое и родивое языковрѣдие») (Срезневский 1958, 3: столб. 134). От юродивого дети, естественно, бегали, а надо бы избегать пьяного, что и делает Господь. Так что в пословице не страшный бог Род, а жалкий юродивый.

8. Только в одном народном выражении удар Перуна соседствует с Родом. В «Белорусском сборнике» (Романов 1891: 156) записано: «Ах, дай Божа, каб мяне перун забив, а жонка каб з роду померла! Щасьливый ба быв я человек!». На Украине похожее: «У нас священык був, я ще дивчыною була, тай каже було: якбы

мяне гром убыв, а моя попадя из родив умерла, то мы б просвятылысь бы у двох с попадьею» (Васильев 1895: 126). Во второй записи непонятный уже «род» подменен понятными «родами». Первоначальный смысл выражения в том, что для мужчин смерть от удара молнии, а для женщин — от паралича (апоплексического удара) считалась благой участью, знак милости бога, а те, кого такая смерть постигла — приобщенными к святости. Убитый грозой человек очищался от грехов (Афанасьев 1865, I: 266–267). Гроза называлась в народе «Божьей милостью» (Опыт 1852: 12, Дополнение: 10); гасить пожары, возникшие от грозы, считалось грехом (Этнографический 1862: 85; Архангельский 1853, разд. 3: 6). «Род» здесь — 'апоплексический удар'. Достаточно сравнить диалектное «родимчик», «родимок» — 'паралич'.

Рассмотренное выражение подчеркивает, что Род (как и Рожаницы) был в основном объектом женского культа (ведь именно женщины ставили «вторую трапезу» Роду и Рожаницам!). Оно также показывает, что Род мог не только дать жизнь, но и отнять ее, т. е. что он распоряжался всей личной судьбой — от рождения до смерти, причем отнимал он жизнь легко и быстро, разом. Этим объясняется приравнение его к «Артемиду» — в дополнении к «Слову об идолах» (Паисьевский сборник). Дело в том, что у греков оба чада богини Лето, Аполлон и Артемида, считались подателями тихой, легкой и быстрой кончины — смерти без видимых причин: Аполлон — мужчинам, Артемида — женщинам. Поскольку женщинам смерть посылала Артемида, именно ей уподоблен Род, а поскольку Род — мужской образ, Артемида обращена в мужской пол и стала Артемидом.

9. Спутницы Рода Рожаницы ни разу в источниках не названы по имени и ни разу не сказано, что это мать и дочь. Между тем, если бы это были такие важные богини, как Лада и Ляля у Рыбакова, их имена, вероятнее всего, были бы названы. Не совпадают и их праздники, умело восстановленные Рыбаковым по их пережиткам в обрядности христианской эпохи. Песни в честь Лады исполнялись весной, особенно в «Зеленые святки» — с 25 мая по 25 июня. Девичий праздник «Ляльник» справлялся 22 апреля. А «рожаничный пир», трапезу в честь Рожаниц, бабы устраивали осенью, 9 сентября, на второй день после рождества Богородицы. Лада (сейчас снова признаваемая исследователями — см. Коршунков 1996, 1997) и Ляля обычно почитались порознь, как и греческие Лето и Артемида. У каждой были свои функции: Лада

покровительствовала браку, Ляля — урожаю. А вот Рожаницы всегда отмечаются вместе, парой, и это навевает мысль, что их функции тесно взаимосвязаны. По-видимому, это были богини типа греческих мойр, римских парок. Они ведали не столько самим актом рождения (на то у греков была Илифия), сколько судьбой нарождающегося человека.

Слово «мойры» происходит от глагола μοιράω, означающего 'делю', 'наделяю'. Таким образом, это персонификация понятия 'доля', 'удел', 'участь', 'счастье' — все эти слова и в русском языке образованы от глагола «делить» и от существительного «часть». У Гомера упоминалась одна мойра, но в поздних частях Гомеровского эпоса этот термин употребляется уже во множественном числе. После Гомера мойр оказалось три, но отдельные имена их упоминались крайне редко. Клото пряла нить судьбы, Лахесис проводила ее через жизненные передряги, Атропа обрывала. У южных славян сохранились имена славянских прях судьбы: Среча и Несреча. Среча — это удача, она прядет золотую нить судьбы, а Несреча — злая доля, с подвохом, по пословице: «Несреча тонко преде» (тонко прядет). Так что у славян пряхи судьбы действовали в паре. В восточнославянском фольклоре паре Среча — Несреча соответствуют Доля и Недоля, Счастье и Несчастье. Очевидно, это и были Рожаницы.

У сербов, описанных Чайкановичем, для названия этих персонажей употребляются как синонимы слова «рођенице», «суђенице», «суђаје» (судженице, суджае — родственно русск. «судьба»), и он их здраво сопоставляет с русскими Рожаницами. Но их три, как в Греции (Чајкановић 1994: 247), хотя обычно их две.

10. Как и Рожаницы, Род несомненно связан с глаголом «родить». «Род» означал 'рождение', «от рода» — значит 'со времени рождения»' («сколько лет от роду?»). От этого значения ответвились смежные: «род» как 'разросшееся семейство', 'подразделение племени', 'происхождение' («откуда родом?», «всех же род от Авраама»), 'поколение', 'урожай' («житу рода нет»). В исходном значении корнеслов дал целый ряд производных: «народ», «родина», «родник» (источник, где родится вода), «родинка» (родимое пятно), «родство», «урожай», «урод» и проч. Это обычное этимологическое ветвление, по обычным семантическим связям понятий — ну можно ли считать эту разветвленность намеком на вездесущность Рода, как это делали мифологи прошлого века и делал совсем недавно академик Рыбаков?

И уж совсем неуместно приводить древнерусское название библейской книги Бытия: «Родьство». Рыбаков (1981: 453) производит название от бога Рода, якобы славянского соответствия Саваофу. Все гораздо проще: по-гречески эта книга называется Γένεσις «творение». А γένεσις — это также «род» (в смысле: рождение).

11. Понятие «род», несомненно, персонифицировалось в некий персонаж с функциями обеспечения детородных задач, продолжения рода человеческого. Это и отражено особенно четко в «Слове о вдуновении». А первый исследователь «Слова об идолах» в Паисьевском сборнике С. П. Шевырев (Срезневский 1855: 23) так и поставил вопрос: «Не поклонялись ли языческие славяне женщине, когда она была в родах, и самому действию рождения — роду?» Шевыреву это казалось естественным. Но сейчас мы не можем так мыслить, не можем не задаваться вопросом: как первобытные славяне додумались персонифицировать (превратить в персонаж) самый акт рождения или непосредственно коллектив, связанный кровным родством? Первобытная персонификация таких отглагольных абстракций и подобные персонажи нигде не известны и, видимо, в первобытном мышлении невозможны. Нужно искать какое-то другое значение слова «род».

12. Как уже сказано, в письменных источниках Род обычно появляется вместе с Рожаницами (жертвы и почитание — «Роду и Рожаницам»). Следовательно, он тесно с ними связан и, видимо, тоже причастен к судьбе. И действительно, латинское выражение «ex fatinecessitate» (по неотвратимости судьбы) переводилось в церковнославянском как «от нужда рода» (житие Порфирия, «Четьи-Минеи» за февраль). В Паремейнике 1271 г. словом «Род» переведено еврейское слово «гад» («судьба», «удача») (Афанасьев 1869, III: 387). В «Изборнике Святослава» (XI в.) сказано, что фарисеи веруют в «родъ и лоучаи». Связь «рода» со «случаем» здесь свидетельствует именно о таком значении «рода»: ‘рок’, ‘судьба’, ‘предназначение’. В чешском языке rodowestnik, rodowestec означает «предсказателя судьбы по звездам», в польском rodowieszczek — «астролог». Значит, и у них «род» — ‘судьба’.

Вот это значение нетрудно представить себе как основу для персонифицирования и сакрализации: абстрактное понятие судьбы персонифицировалось у многих народов (греч. Тихе; лат. Фортуна) — подобно тому, как в русском фольклоре близкие понятия: Доля и Недоля, Горе-Злосчастье. Самому сочетанию *Род и*

Рожаницы отвечает южнославянская триада мифических существ *Суд (‘судьба’) и суђенице.*

Но зато само появление термина «род» в значении судьбы у славян понять трудно: в этом значении слово не дало производных (кроме самых близкородственных rodowieszczek и т. п.), не имеет родственных слов, например, глаголов. Значит, «род» в значении судьбы у славян в новинку, возможно, результат чуждого влияния.

В парадоксальном противоречии этих пунктов (10–11 и 12) и заключена трудность решения проблемы славянского демона Рода: «род» как ‘рождение’ — исконно славянское слово, но его персонификация непонятна, а «род» как ‘судьба’ легко персонифицируется, но в этом значении слово чуждо и ново для славянской речи.

13. Ключ к разгадке можно отыскать в *греческом воздействии*. По всему судя, в славянском мире Рожаницы появились (или по крайней мере трансформировались в «дев судьбы») под греческим воздействием как часть астрологических верований, т. е. веры в связь личной судьбы с определенной звездой. До сих пор сохранились в языке выражения: «родился под счастливой звездой», «взошла его звезда», «его звезда закатилась». У хорутанских словенцев представлено промежуточное звено: девы судьбы называются, как у русских, роженицами (рођенице), но их, как у греков, три, и они связаны со звездами (Срезневский 1855: 11). Видимо, прав «Азбуковник» — энциклопедия древней Руси (XI–XIII вв.), говоря: «Рожаницы — кумиры елленстии» (Гальковский 1916: 186). До греческого воздействия славяне не имели такого культа. В VI в. Прокопий (1950: 297) писал о них: «Судьбы они не знают и вообще не признают, что она по отношению к людям имеет какую-либо силу...».

В византийское время в греческом языке обращения к гороскопам, предсказания судьбы по расположению звезд и планет при рождении человека, назывались «генеалогией» (γενεαλογια), т. е. буквально «родословием», «наукой о рождении». Термин этот на славянский язык уже в XII в., а возможно, и раньше, перéводился буквально — как «родословие» или «родопочитание». Увлечение «халдейской астронумией» уже тогда было распространенным у греков и культурно связанных с ними славян. Через «родопочитание» значение ‘судьбы’ соскользнуло на «род». По поверьям хорватов, когда ребенок родится, его судьба записывается в книгу «рожденник», а в нашем выражении «это ему на роду написано»

слово «род» явно означает нечто вроде скрижалей личной судьбы. Все эти верования наиболее подробно рассмотрены в работе Гальковского (1916: 153–162, 176–191). Ну, а судьбу, как уже сказано, было психологически несложно персонифицировать.

Таким образом, «род» в смысле судьбы — явление на славянской почве сравнительно молодое, не древнее грамотности у славян, т. е. не древнее IX в. Соответственно не древнее славянской грамоты и персонификация судьбы у них, а значит — и персонаж Род.

14. Доказательства своей концепции академик извлекал и из «Слова об идолах», написанного древнерусским паломником, по догадке Рыбакова, игуменом Даниилом. Неспроста же паломник сопоставлял Рода с великим богом Озирисом — понимал, что они равны по рангу! И в своей периодизации язычества игумен поставил Рода раньше Перуна.

Но я уже анализировал выше эту наивную доверчивость обоих академиков — Грекова и Рыбакова. Я уже напоминал, что облюбованный ими древнерусский книжник не мог знать факты прежних этапов истории язычества. Он лишь выдвигал свою гипотезу, исходя из простой идеи, что предки были невежественны и не понимали божественной сути, а чем позже, т. е. чем ближе к христианству, тем более проникались пониманием и постигали более схожие с христианством формы религиозного культа. Соответственно этой идее игумен и поставил в начале развития культ упырей (вампиров) и берегинь (нимф, русалок), в конец — бога Перуна (какникак бог), а Рода и Рожаниц задвинул в середину.

Так что на деле, выходит, еще один аргумент в пользу низшей позиции Рода по сравнению с Перуном, только и всего. А если и были у странствующего книжника Даниила какие-то знания и наблюдения о распространении культа Рода-судьбы, то скорее именно о его иноземном происхождении — оттуда гороскопы и «халдейская астронумия».

15. Вопреки А. Брюкнеру (Brückner 1926: 10) Род, персонифицированный из абстрактного понятия, богом в полном смысле этого слова, видимо, так и не стал — он никогда не называется богом в источниках и отсутствует в пантеоне Владимира. Это был дух, демон, некая сверхъестественная сила не очень высокого разряда. В словаре Даля (1912, 3: столб. 1697) и у Афанасьева (1869, III: 80) «род» толкуется как ‘домовой’, «рода» — ‘призрак’, ‘привидение’ (Тульск. губ.), ‘образ’ (Саратовск. губ.), по Фасмеру (1971, 3: 491), диалектное «родимец» — ‘черт’.

16. Принадлежностью Рода к низшей демонологии и сравнительно недавним проникновением от греков, видимо, объясняется не только его отсутствие в языческом пантеоне князя Владимира, но и длительное переживание Рода вместе с Рожаницами в бытовом обиходе восточных славян — в пору, когда прежние боги Перун, Сварог и другие были уже искоренены или заменены христианскими святыми. Даже в переходный период, в пору двоеверия, когда Перуну и другим богам славяне молились «отаи» (тайно), Роду и Рожаницам ставили трапезы открыто, не таясь, и даже с участием христианских священников. Гальковский (1916: 177) видел причину такой живучести Рода и Рожаниц в том, что они принадлежали к семейным культам, а не к общественным или государственным, а до внутрисемейного обихода церковному надзору было труднее добраться. Но, скорее всего, дело в том, что низшая демонология вообще живет всегда дольше, чем главные фигуры религиозной системы, на которых при смене религии обращены основные усилия миссионеров новой веры. Даже в недавнее время наши воинствующие безбожники, яростно ниспровергая Христа и Богородицу, к домовому и лешему относились сравнительно беззлобно, а к вере в приметы (черная кошка) и в мистику чисел (високосный год, число 13 и т. п.) и вовсе терпимо. Ну, а как сказывалось отсутствие корней образа в русском язычестве, понятно без объяснений.

Эти мои аргументы были опубликованы мною впервые в 1990 г. в статье «Памяти языческого бога Рода» (Клейн 1990), а в 1995-м появилась статья проф. Н. И. Зубова «Научные фантомы славянского Олимпа», в которой он, не зная о моей статье, также развенчивает бога Рода. Коль скоро «Слово об идолах» Григория Богослова было в Византии направлено на утверждение праздника Рождества, и именно Григорий был тем церковным деятелем, который понудил церковный собор 381 г. ввести этот праздник в христианский обиход, Зубов предположил, что русский переводчик XII в. ввел в «Слово» термины, отвечающие пропагандным задачам «Слова». «Прочтение этого памятника позволяет утверждать, — пишет Зубов (1995: 46), — что слова *род* и *рожаница* обозначают не имена или названия каких-то особых персонажей, а являются нарицательными названиями: *рожаница* „роженица, родившая“, *род* „тот, кто родился; (ново)рожденный“». Богородица и Христос должны вытеснить всех прочих, гадких, рожениц и новорожденных богов.

Общий скепсис Зубова применительно к богу Роду позитивен, но конкретные аргументы невозможно признать состоятельными: они оставляют без объяснения, почему Рожаниц две, как их культ укоренился вне узкого круга читателей Григория на Руси. Ничем не подтверждено и предложенное Зубовым значение слова «род» в русском языке. Поэтому я остаюсь при своем понимании этой проблемы. Из исследователей проблемы оно уже принято М. А. Васильевым (2000: 107–108).

Итак, судя по всему, Род вообще не был богом и, видимо, даже не существовал вовсе как персонаж в славянском языческом пантеоне. Он появился лишь после крещения Руси, под влиянием греческих суеверий, и был фигурой вполне подобной Рожаницам. На образе Рода как верховном языческом боге славян можно поставить крест. Как герою же научной литературы ему можно переадресовать слова пидьблянина из Новгородской летописи, обращенные к свергнутому в реку Перуну: «досыти еси пил и ял, а ныне поплови прочь».

Збручский идол: интерпретация или языческая теология? Другое доказательство своей любимой идеи — узкой хронологической и социальной ограниченности верховенства Перуна в языческом пантеоне (только X в. и только княжеская дружина) — Рыбаков находит в Збручском идоле. По Рыбакову, Род не только создатель всего сущего и главный бог над всеми богами, но и замещает их всех! Это он представлен Збручским идолом IX в. — четырехгранной стелой (обелиском) с четырьмя фигурами. Все четыре накрыты одной общей колпакообразной шапкой. Статуя выкрашена в красный цвет, Рыбаков полагает, что вся композиция в целом должна изображать мужской детородный орган (фаллос), который и символизирует вездесущего Рода, единого во многих лицах (рис. 17–19). А Перун? Одну из четырех фигур, притом боковую, Рыбаков приписывает Перуну и заключает: «судя по Збручскому идолу IX в., где бог-воин изображен не на главной лицевой грани, а на боковой, культ бога князей и княжьих мужей действительно являлся всего лишь ровесником Киевской Руси» (Рыбаков 1981: 19–20). Так ли доказателен Збручский идол?

Почти полтора века тому назад, в 1848 г., из р. Збруч (северный приток Верхнего Днестра) в имении графов Потоцких была извлечена почти трехметровая каменная стела, четырехгранная, с рельефными изображениями антропоморфных фигур на всех четырех

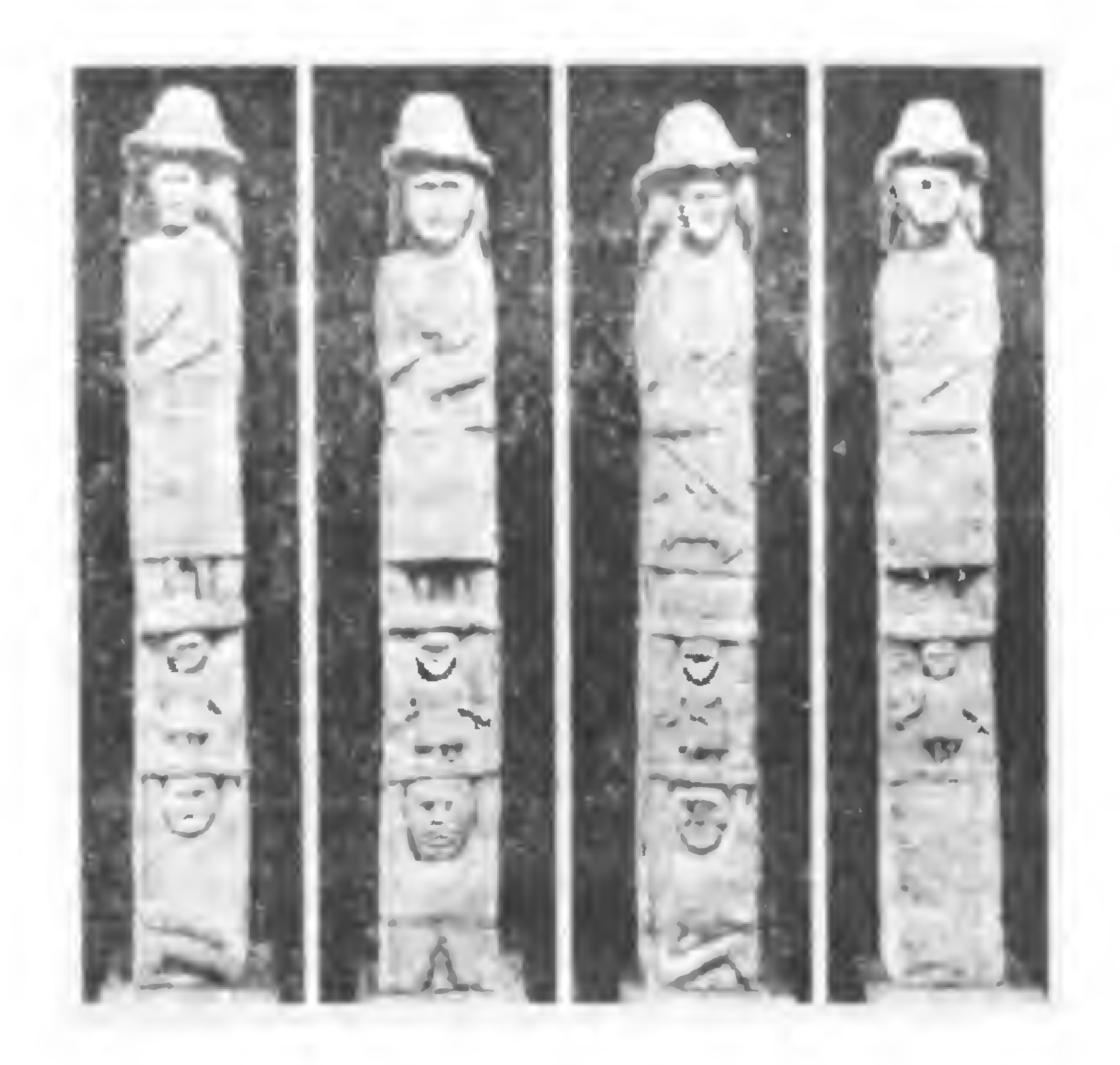

Рис. 17. Збручский идол. Каменное изваяние из урочища Медоборы у р. Збруч близ с. Звенигород. Хранится в Краковском музее. Фото

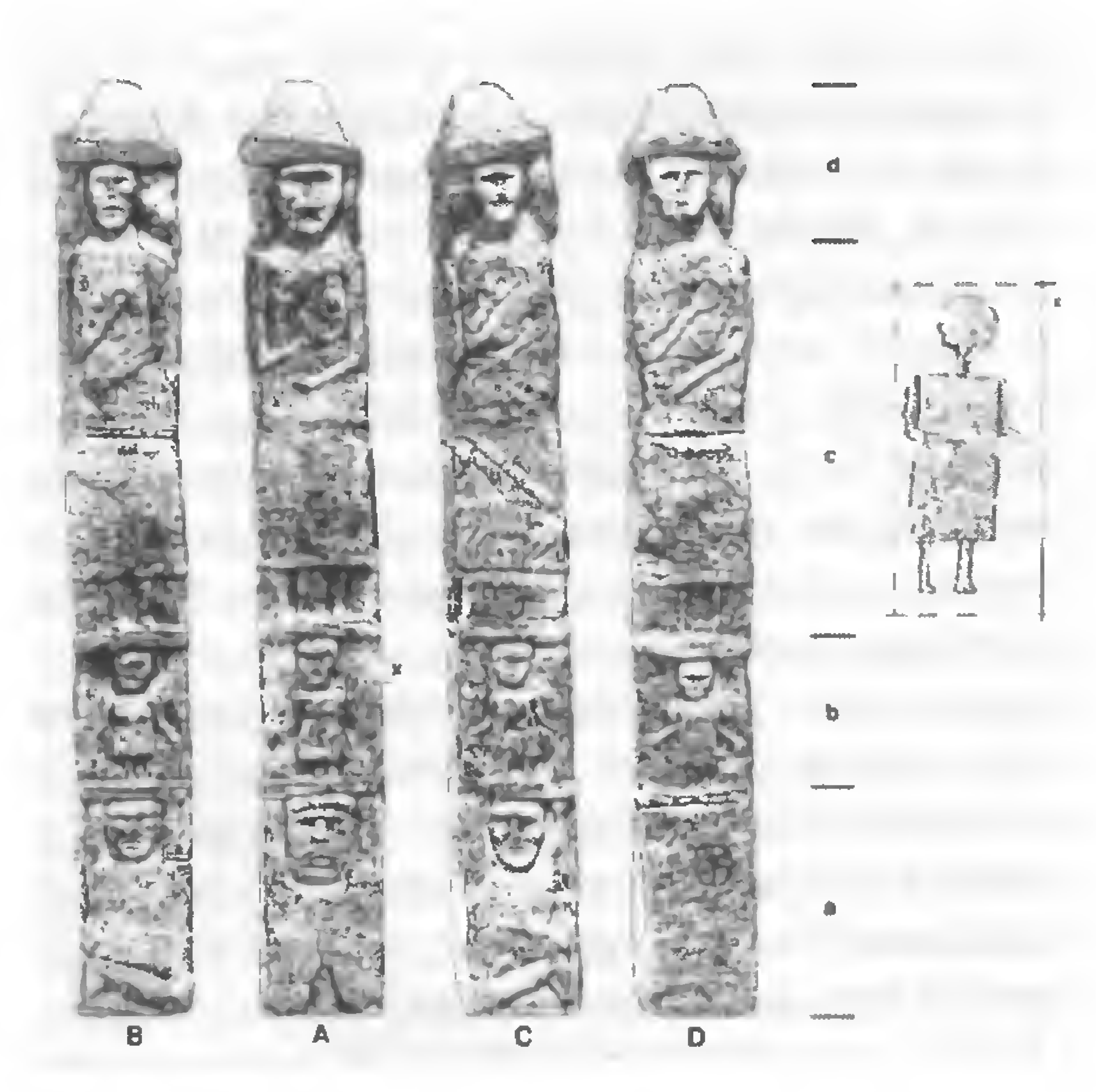

Рис. 18. Збручский идол. Прорисовка А. Мошиньской на основе фото Л. Дзедзица

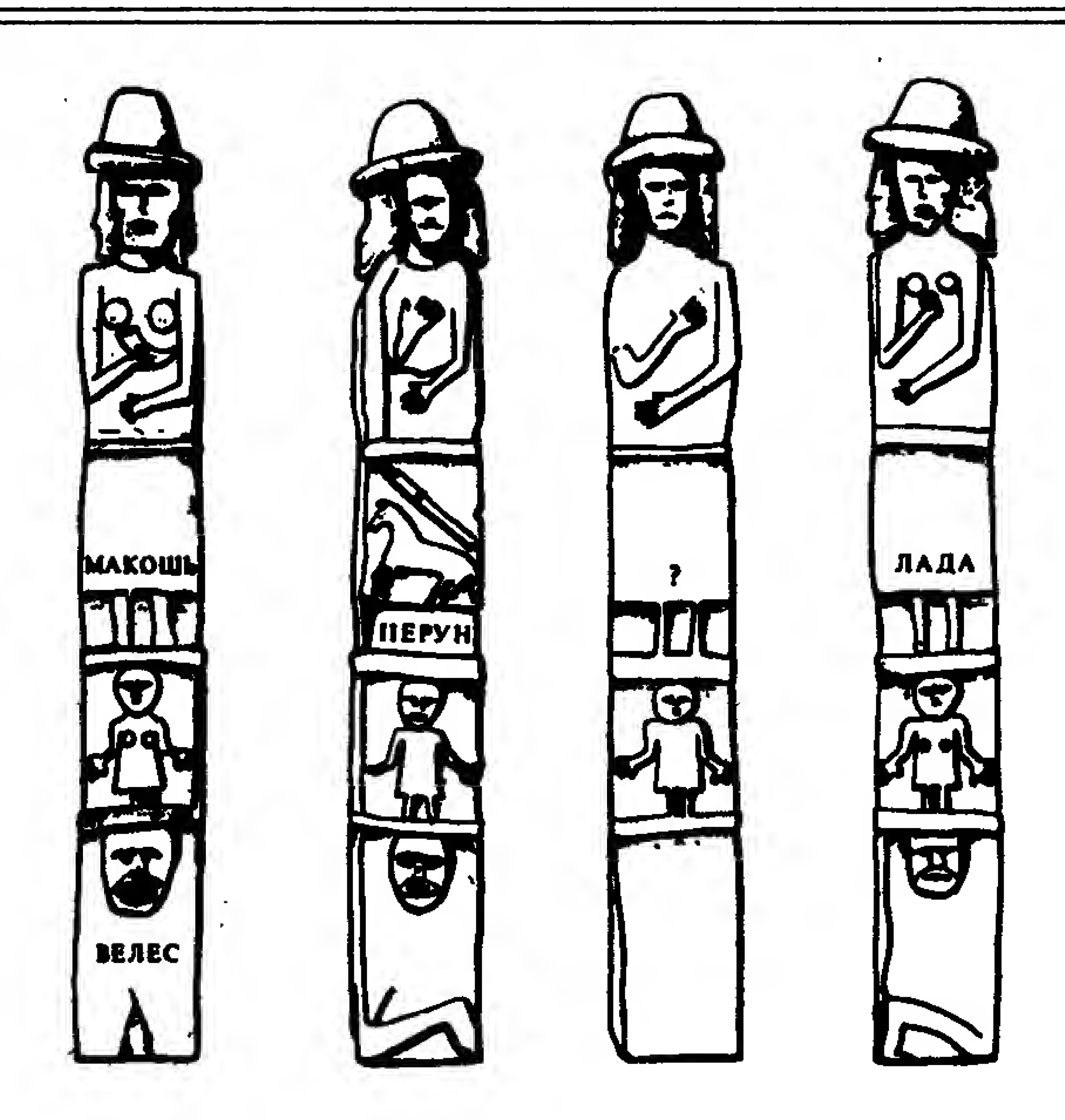

Рис. 19. Збручский идол в интерпретации ак. Рыбакова (1981/1997: 623, рис.). Схематический рисунок

гранях. С самого начала стела эта привлекла пристальное внимание славистов и исследователей древних религий, а в 80-х гг. XX в. академик Б. А. Рыбаков в своем двухтомном труде о язычестве восточных славян уделил много внимания анализу этого памятника, не раз к нему возвращаясь в разных разделах (Рыбаков 1981: 386, 392, 40В, 427, 462–464; 1987: 236–251, 422–423, 767–768). Предварительно Б. А. Рыбаков посвятил анализу этого памятника специальную статью (Рыбаков 1968). Для Б. А. Рыбакова этот памятник, можно сказать, является ключевым при реконструкции древней религии славян.

Фигуры на стеле расположены тремя ярусами, на каждом со всех четырех сторон (только на нижнем — с трех). Верхний ярус составляют четыре большие фигуры — две женские, две мужские. Рыбаков, видя в них древнерусские божества, так перечисляет их в порядке старшинства: Макошь (с рогом изобилия), Лада (с кольцом), Перун (с конем и мечом) и Дажьбог (с колесом — символом солнца). В среднем ярусе размещаются четыре маленькие человеческие фигурки, образующие «хоровод» вкруговую по стеле. Возле одной из них, расположенной под «Макошью», еще меньшая

фигурка, которую Рыбаков трактует как ребенка. В нижнем ярусе изображен в трех ракурсах один коленопреклоненный атлант, держащий на поднятых руках плиту с «хороводом», а тем самым и всю многофигурную композицию. Тулово его показано с трех сторон: два профильных изображения по бокам, а в середине, под «Макошью», — в фас. По мнению Б. А. Рыбакова, это Волос в преисподней.

Литература, посвященная этому памятнику, огромна (наиболее полную библиографию см. Leńcyzk 1964; Szymański 1996), и в ней высказывались самые разнообразные гипотезы о смысле изображений и об этнической принадлежности создателей стелы, но спор продолжается, потому что прямых аналогий, легче интерпретируемых, нет. Высказывались даже предположения, что это вообще подделка. Так, недавно А. А. Бычков в составленной им (крайне неквалифицированно, ернически и наплевательски) «Энциклопедии языческих богов» (Бычков 2001: 112–114), высказывая сомнение в подлинности Збручского идола, ссылается на то, что «Обнаруженный в реке идол нисколько не пострадал, не затянулся илом и не покрылся тиной и водорослями. Время вообще никакого вреда ему не принесло. Вот что значит святость!». Бычков указывает на то, что руки у всех фигур сложены так, как на изображении идола в старинном «Азбуковнике» («Похоже, изготовитель Збручского идола пользовался при ваянии именно «Азбуковником»), а атрибуты фигур повторяют иллюстрации книги А. Маша о Прильвицких статуэтках из храма Ретры, частью подложных, частью подлинных (книга вышла в 1771 г.).

Однако, специалисты не сомневаются в подлинности идола. Хотя прямых аналогий Збручскому идолу нет, он не одинок. Очень схожие со Збручским идолы — высокие, узкие, четырехгранные, многолицые, часто именно четырехлицые — обнаруживались в той же местности не раз. Один такой идол, четырехугольный, с изображениями лица и коня, происходит из с. Гусятина над Збручем в 15 км от Медобор (находка 1875 г. — см. Сецинский 1901: 305), два других — из с. Иванковцы неподалеку от Каменец-Подольска в верхнем Поднестровье, один из них четырехлицый (хотя с одной стороны лицо сильно разрушено), другой — с одним лицом (Довженок 1952; Брайчевский 1953). У одного из них и руки сложены точно так же, как на статуе из Збруча. Естественно, четырехлицые фигурки и скульптуры обнаруживаются в Польше (Hensel 1978; Lamm 1987), где на балтийском побережье был известен культ

четырехглавого бога Святовита. Встречаются такие фигурки и в Болгарии (Georgiev 1984). Две четырехлицые каменные статуи обнаружены в сугубо восточно-славянских землях — в с. Тесновка Киевской губ. и в бассейне Сожи, по дороге из Речицы в Бобруйск, — но подробнее их облик неизвестен (сами памятники утрачены — см. Leńczyk 1964: 41–42). У новгородского каменного идола, найденного в Пошехонье, похожая шапка и столбообразное тулово, но лицо на столбе только одно (Седов 1982: табл. LXXV, 1). Так что Збручский идол не исключение — это памятник наиболее разработанный, но типичный.

Предложенная еще А. С. Фаминцыным интерпретация трех ярусов как трех сфер вселенной — неба, предназначенного богам, земли, обитаемой людьми, и преисподней с неким хтоническим божеством (Фаминцын 1884: 138) — весьма правдоподобна (индийские параллели приведены у Г. Леньчика). Все остальное, включая принадлежность идола восточным славянам, вызывает большие сомнения.

Фаллическая трактовка, впервые высказанная М. Вавженецким, которого убедило в ней «щупанье руками» (Wawrzeniecki 1929), давно отвергнута. Ныне исследователи, за редкими исключениями, не столь легковерны и впечатлительны. Такой трактовке противоречит четырехгранность стелы, существенно и отсутствие какого-либо намека на отверстие вверху (кстати, в Индии на поверхности таких символических фаллосов нет реалистических изображений). Полиэйконизм изображений (когда шляпа есть в то же время и glans penis) чужд восточным славянам, да и прочим славянам тоже. Как мы видели, Род не был в древней Руси ни главным богом, ни просто богом, а в дохристианское время его и вовсе не было в славянской демонологии (см. также Клейн 1990).

На четырех гранях этой стелы изображены четыре большие фигуры. Рыбаков уверен, что это Макошь, Лада, Перун и Дажьбог. Как обстоит дело с этими интерпретациями?

Все фигуры верхнего ряда («небесного») безбородые и безусые. Как заметил Шиманьский, эти божества вечно молодые.

Если принять славянскую принадлежность идола и аутентичность всех известных песен о Ладе, то Лада как богиня брака (по Рыбакову) могла бы претендовать на изображение в виде женщины с кольцом в руке. Идентификация же остальных божеств и в случае признания славянского происхождения памятника, несостоятельна. Мокошь, или Макошь (как ее предпочитает именовать

Рыбаков) определена по «рогу изобилия», исходя из сугубо дилетантских и совершенно несуразных этимологических изысканий Рыбакова относительно ее имени (якобы «Мать Урожая»), о чем я уже писал выше (см. также Клейн 1991). Все прочие сведения о Мокоши рисуют ее покровительницей прядения и других женских работ (Токарев 1957: 119–120), так что фигура с «рогом изобилия» — никак не Мокошь.

Фигурка «ребенка» возле женщины в среднем ярусе под «Макошью» крохотная, несоизмеримо меньше изображения женщины. Странно также, что этот «ребенок» изображен не стоящим рядом с женщиной и не на руках у нее, а как бы повисшим в воздухе над ее плечом, как дух. Трудно сказать, соответствовало ли это замыслу ваятеля (тогда это не ребенок, а душа!) или здесь отразилось неумение ваятеля передать контакт двух фигур. Богиня (якобы «Макошь») находится над этим изображением, и оно должно соответствовать ей. Но ни ребенок, ни душа как-то не вяжутся со «специализацией» богини (по Рыбакову) на урожае.

Атрибутами Перуна могли бы быть стрелы или боевые топоры, дуб или жертвенный бык (их связь с образом бога-громовика многократно засвидетельствована — Иванов и Топоров 1970; Эрман 1980: 77–78; Козак и Боровский 1990: 95–98). Почему же на стеле Перуну, если это он, придан конь, и притом вовсе не жертвенный? На стеле только у фигуры этого бога нет ног — это не замечено Рыбаковым, а в сводке В. В. Седова (1982: табл. LXXVI) «подправлен» даже рисунок идола: ноги дорисованы. Вместо отсутствующих ног на стеле изображен конь — таким приемом неумелый ваятель изобразил всадника. Для Китовраса (Кентавра) или Полкана (полуконя) еще слишком рано. Но у нас нет сведений, чтобы у восточных славян Перун, да еще безусый и безбородый, в своей основной ипостаси изображался всадником.

Итак, безусый бог, под которым изображены конь и меч, не Перун. Этому изображению ближе все-таки Святовит, которому были, по Саксону Грамматику, посвящены белый конь и меч и который изображался четырехглавым (Гуревич 1941; Leńczyk 1964). У Перуна же, по восточнославянским поверьям, в руках должны быть лук и стрелы (Афанасьев 1865, I: 247), на лице «ус злат» (летопись под 980 г.) и борода (белорусские поверья), а его животное — бык (об этом сообщает Прокопий Кесарийский), точно так, как у других громовержцев — Зевса и Индры, эстонского громовика.

Фигура без атрибутов объявлена солнечным Дажьбогом: «на одежде» этой фигуры недавно якобы обнаружено изображение колеса с шестью спицами — символа солнца (добавим: в других местах труда Рыбакова это символ грома, «Юпитерово колесо»). Суть однако, в том, что Рыбаков ошибочно прочел сообщение польского исследователя Г. Леньчика. Изображение колеса обнаружено тем не «на одежде» одной из верхних фигур (бога), а на той же грани стелы, но в нижнем ярусе, на пустой поверхности (Leńczyk 1964: 22, 57, пункт 3), где ожидался бы вид на коленопреклоненного атланта со спины. Оно никак не может относиться к верхней фигуре, а уж нижняя вряд ли может претендовать на имя Дажьбога или на имя Перуна. Божество преисподней, вероятно, носило у славян имя Велеса (но, кстати, не Волоса — нет ни лингвистических, ни содержательных доказательств, что это варианты одного имени!).

Во втором томе своего исследования Б. А. Рыбаков повторяет свое предположение, высказанное прежде, что «главной лицевой гранью збручского идола является грань с Макошью». Данные раскопок 1984 г. подтверждают эту гипотезу: лицевая грань обращена к входящим в это «святая святых» всего ритуального комплекса» (Рыбаков 1987: 250). Странная логика. Ведь в яме от стелы (напомню: предположительно от стелы) никаких следов ее ориентировки не сохранялось. Что стела стояла лицевой гранью к входу, т. е. к северу, — весьма вероятно, но гипотетично, а которая это была грань раскопками и вовсе не определено. Откуда же взялось положение о том, что лицевая грань — это грань с «Макошью»? Исключительно из анализа самой стелы. Ведь показательна позиция нижней фигуры — атланта: он один, так что его фас и определяет лицевую сторону всей композиций. Да, наверху на этой грани помещена женская фигура с рогом в руке, хотя это никакая не Мокошь, а в среднем ярусе здесь женщина с ребенком или духом.

Вопрос, однако, в том, славянский ли это памятник вообще или, по крайней мере, насколько славянский. Еще сомнительнее принадлежность его восточным славянам. Многоголовые или многолицые идолы хорошо известны у западных славян (четырехголовый Святовит Арконский, пятиголовый Ругевит, Триглав). Мейсенская хроника сообщает, что еще в XVI в. в Германии сорбы (т. е. венды) поклонялись каменному идолу с тремя лицами под одной шапкой (Гуревич 1941: 265). Многоголовые боги известны

и у других индоевропейских народов (кельтские боги, италийский двух- и четырехголовый Янус, индийский Тримурти и др.), но не у восточных славян.

Возможно, как и предполагают Розен-Пшеворская и Ламм (Rosen-Przeworska 1972; Lamm 1987), в многоголовости богов у западных славян сказалась итало-кельтская традиция (кельты были предшественниками славян на значительной территории Центральной и Восточной Европы). По мнению К. Шухардта (1926: 22—23) и Розен-Пшеворской, кельтское влияние шло с юго-запада, Ламм считал, что влияние могло идти через морские контакты (это ведь все приморские племена). Ст. Урбаньчик (Urbańczyk 1991) полагает, что многоголовость пришла вообще из юго-восточной Европы — от даков и фракийцев. Росик же склонен считать, что повлияла христианская Троица: язычники захотели перещеголять своих врагов в количестве божьих ипостасей в одном субъекте, но поняли это очень конкретно (Rosik 1995). Так или иначе, интенсивно эта традиция задела только крайних северо-западных славян — поморских и полабских.

Польские археологи Ловмяньский и Шафраньский (Łowmiański 1979: 158–159, 232; Szafrański 1987: 398) категорически отвергают принадлежность Збручского идола Святовиту (не говоря уж о «Святовиде») из-за несовпадения в подробностях с записью датского хрониста XII–XIII вв. Саксона Грамматика. В этой записи у Святовита были четыре головы на четырех шеях: две спереди, две — сзади, а туловище одно. Передние головы повернуты одна вправо, другая влево, задние точно так же. В правой руке идол держал рог для питья, который жрец ежегодно наполнял вином, а в левой — огромный богато украшенный меч.

В качестве отдаленных прообразов (или боковых ответвлений некой общей традиции) особо примечательны античные изображения Гекаты — двух- и трехфигурные, разнополые, под одним общим головным убором. Это андрогинные образы: в одну сторону глядит мужское божество, а в противоположную — женское (Hadaczek 1904; Leńczyk 1964: 47; Rosen-Przeworska 1972: 122). Андрогинность свойственна и Збручскому идолу — его мужские фигуры как бы соединены с женскими попарно спина к спине: женщине с рогом пару составляет мужчина без функциональных атрибутов, а женщине с кольцом — мужчина с конем и оружием. Быть может, вообще неправомерно видеть в изображениях на гранях Збручской стелы разных и разноименных богов — это могло

быть одно божество, имеющее несколько ипостасей. Все это чуждо славянам в пору язычества.

Колоколовидная шляпа (колпак с оттопыренными полями), действительно, очень напоминает древнерусскую княжескую шапку с меховым околышем, но такую же примерно шапку носила и знать Центральной Европы (Rosen-Przeworska 1972: 127).

Оружие, свисающее с пояса фигуры, объявленной в труде Рыбакова Перуном, многократно именуется у Рыбакова «мечом», но на деле там не меч, а сабля: лезвие прогнуто, рукоять искривлена в противоположную сторону. На прориси у Рыбакова (1981: 461), правда, изображен прямой меч, но на фото рядом хорошо видна искривленность. Кое-где Рыбаков поправляется, признавая, что правильнее было бы называть это оружие «саблей, точнее палашом». К чему такие терминологические изыски? Этот тип оружия именуется в археологии «саблей аварского типа», а у венгерских ученых — «саблей Карла Великого», датировка этого типа оружия IX–XI вв. (Zakharov 1934; Гуревич 1941: 283, 286).

Итак, божественный всадник вооружен саблей. Сабля проникла из степи в состав княжеского вооружения славян (она есть в Черной Могиле). Но она долго считалась чужеродным оружием: в русских летописях IX–XIII вв. меч как оружие славян упоминается 52 раза, а сабля — всего 3 (с XI в.), зато она часто называется оружием степных кочевников, врагов (Арциховский 1948: 429). Под 968 г. Ипатьевская летопись сообщает, что в знак примирения русские меняли свои мечи на печенежские сабли (Гуревич 1941: 286). Когда же для славян сабля стала столь традиционным оружием, что и бога ею не погнушались бы вооружить? Для этого должно было пройти немало времени. Теснить меч из вооружения славянских всадников сабля начала лишь в XI в. И тем не менее она изображена на идоле! Значит, либо это не славянский бог, либо он изваян не раньше XI в. Но в XI в. во всех русских княжествах уже стояли христианские церкви!

Решающим для этнической атрибуции Збручского идола должны были стать исследования К. П. Русановой и Б. А. Тимощука: В 1984 г. в местности Медоборы они раскопали то святилище на горе (укр. Богит, польск. Bohót), где в древности, по всем данным, стоял Збручский идол, и в 1986 г. поместили в «Советской Археологии» предварительную публикацию (Русанова и Тимощук 1986). Святилище, в километре от реки, содержало разные сооружения, в том числе жилые, со славянской керамикой, стало быть,

принадлежало славянам. Рыбаков (1981: 250) так перелагает сообщение Русановой и Тимощука: «Святилище начало функционировать еще в скифо-сколотское время и прекратило существование в XI в. н. э. Основные конструкции относятся к рубежу IX–X вв.». В завершение описывается выложенный из камней круг 9 м в диаметре, а в центре его квадратная яма от «Збручского идола, сброшенного отсюда после победы христианства». Все великолепно укладывается в рамки традиционной картины гибели славянского язычества: языческий идол изваян в конце IX в., а уже в X в., после победы христианства, низвергнут подобно киевскому и новгородскому Перунам, пережившим ту же судьбу в конце X в.

С этим можно было бы сопоставить местное предание о городке Богот (Богут) погибшем от рук Буняка Шелудивого, который хорошо известен русской летописи как половецкий хан XI в. Боняк Шелудивый (Срезневский 1853: 196).

К сожалению, все не так. Право, может сложиться впечатление, что Б. А. Рыбаков видел какой-то другой вариант статьи Русановой и Тимошука, не тот, который опубликован под его редакцией в «Советской археологии», потому что в том тексте я прочел нечто совершенно иное. Оказывается, находки скифского времени не связаны преемственностью со святилищем, которое было сооружено предположительно в X в. В X–XI вв. святилище функционировало как культовый комплекс, все его объекты действовали. В XII и первой половине XIII в. происходило постепенное угасание святилища. И только в середине XIII в. наступил конец: идола сняли и бережно спрятали неповрежденным в 2 км от святилища. Это подтверждается и более полной публикацией тех же авторов (Русанова и Тимощук 1993). Судя по скрупулезным исследованиям польского петрографа Р. Козловского, идол был не сброшен в реку, а зарыт в землю, где и пролежал почти все время; сравнительно недавно река изменила русло, и он оказался в воде (Kozłowski 1964).

Польский археолог В. Шиманьский подверг острой критике работу Русановой и Тимощука. И место находки идола локализовано на карте неправильно (он найден не ниже по течению, а как-раз напротив Богутского городища), и стоял он вряд ли на открытом месте (нет следов выветривания), а нижняя, отломанная, часть его была, вероятно, толще и не могла войти в обнаруженную яму (Szymański 1996: 78–79, 94). Н. Н. Петров (2000) проанализировал данные Русановой и Тимощука об основании из-под

идола на городище и тоже пришел к выводу, что идол не мог в нем стоять.

Что же получается? С приходом христианства на Русь языческое святилище и кумир в бассейне Збруча только возникли, а не окончили свое существование, в реку же идола никто не свергал — его упрятали в землю, вероятно, от татарского нашествия. Кем же были его почитатели? Могли ли это быть восточные славяне? Или этими язычниками были какие-то соседи восточных славян?

Недоумение еще более возрастает, когда знакомишься с предварительной публикацией Второго Збручского (Крутиловского, или Звенигородского) городища, раскопанного Тимощуком и Русановой в 5 км к северу от первого и так же, как первое, окруженного роем селищ. Городище, в общем синхронное первому (опять же, если верить авторам публикации), полно свидетельствами культа, и это культ языческий: капища, жертвенники, остатки жертвоприношений домашних животных — крупного рогатого скота, лошади, собаки (это у славян-то собака как жертва?), а также жертвоприношений человеческих (расчлененные скелеты людей, череп ребенка меж двух телячьих ножек, направленных копытцами к нему).

Публикуя свою статью в сборнике, посвященном восьмидесятилетию Б. А. Рыбакова, авторы (Русанова и Тимощук 1988) привязывают это пышное цветение языческого культа к намеченному Рыбаковым «ренессансу язычества» во второй половине XII века. Рыбаков отмечал кризис авторитета христианской церкви, рост влияния волхвов, но не до такого же размаха! Да и не «ренессанс» здесь виден, а сплошное многовековое господство язычества. Авторы не сомневаются в славянстве обитателей обоих городищ и окружающих поселений, и, насколько можно судить по кратким публикациям, эта картина в общем и целом действительно вписывается в рамки культуры западных окраин Киевской Руси, хотя и с чертами своеобразия. Вполне возможно, что не только здесь, но и в других местах на окраинах и в глуши язычество сосуществовало с православием еще многие века после христианизации.

Лишь в конце XI в. здесь сложилось Галицкое княжество, управляемое Рюриковичами и политически связанное с Киевской Русью (Седов 1982: 129–130). Медоборы принадлежали Теребовльским князьям, весьма слабым — власть принадлежала местному боярству, и только в XIII в. Даниилу Романовичу удалось создать сильное Галицко-Волынское княжество. Вот тогда и были тут искоренены языческие центры.

И тут у Шиманьского нашлось существеное возражение. Множество разбросанных по городищу скелетов, интерпретированных авторами как следы языческих человеческих жертвоприношений, Шиманьский более убедительно, со ссылками на аналогии состоянию скелетов, трактует как результат взятия городища врагами. Вообще он отрицает столь позднее продление языческих культов в этой части славянских земель, в 40 км от резиденции Теребовльского князя из Рюриковичей, в 100 км от столичного Галича. Шиманский считает, что языческие культы здесь существовали максимум до рубежа X–XI вв. Затем, как и повсюду, на месте языческих святынь были воздвигнуты христианские церкви и часовенки, и в XII–XIII вв. тут был очаг христианства, а идолы свергнуты. Именно тогда Збручский идол, отломанный от своей нижней части, укрепленной в земле, был припрятан суеверными почитателями.

Однако надобно учесть и общую ситуацию с однотипными памятниками, с их ареалом.

В обобщающей статье Винокура и Забашты (1989) «Монументальная скульптура славян» есть сводные таблицы памятников (рис. 20–22). Поскольку авторы придерживались убеждения, что зарубинецкая и черняховская культуры достоверно славянские, они представили в первой таблице славянской монументальной скульптуры (у них рис. 1, здесь 20) изваяния первой половины I тыс. до н. э., то есть на деле, видимо, германские и сарматские, на второй таблице (у них рис. 2, здесь 21) — изваяния «середины и второй половины I тысячелетия», то есть раннеславянские (пражской и родственных культур), а в третьей таблице (у них рис. 3, здесь 22) — изваяния конца тысячелетия и начала следующего, то есть достоверно славянские. Среди этих последних у них представлен Збручский идол. Авторы (1989: 68) уверены, что таблицы показывают родство разных этапов славянской скульптуры.

На деле достаточно беглого взгляда, чтобы увидеть, что первая таблица резко отличается от двух других: изваяния на ней столбовидные, четырехгранные и иногда (Иванковцы) многоликие, тогда как изваяния двух других (действительно славянских) относятся к т. н. «круглой скульптуре». Нетрудно заметить, что хотя Збручский идол и включен в третью таблицу, по типологии он совершенно не вписывается ни в изваяния третьей, ни в изваяния второй, а только в изваяния первой таблицы. Однако исходя из бедности сведений украинских публикаций и смешанности

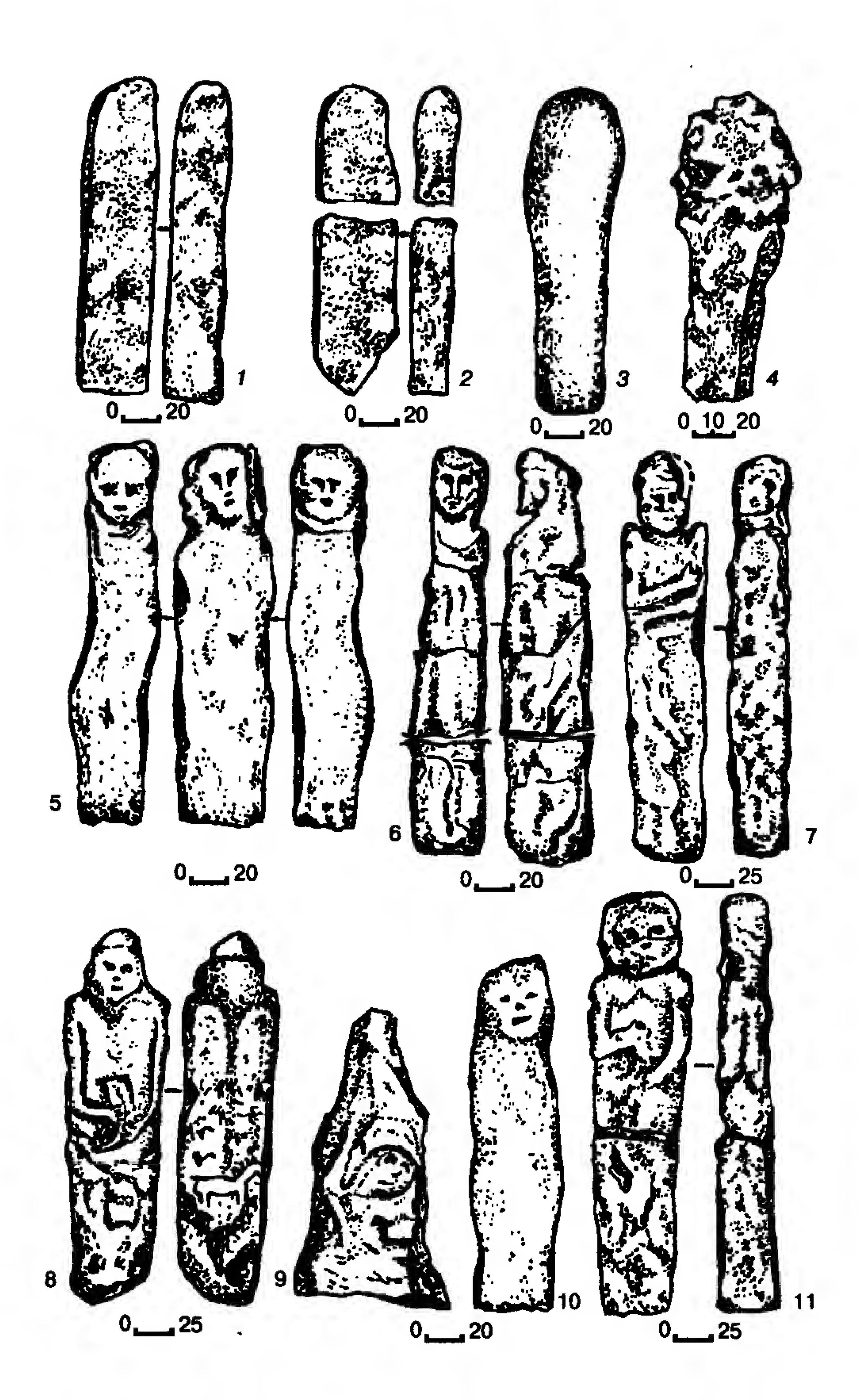

Рис. 20. Первая сводная таблица монументальной скульптуры древних славян по статье Винокура и Забашты (1989, рис. 1): первая половина I тыс. На деле славянская принадлежность не установлена. Значительная часть изваяний, видимо, германская или сарматская

1 — Блищанки; 2 — Кикота; 3 — Сурженцы; 4 — Раковец Чесновский; 5–7 — Иванковцы; 8, 9 — Ставчаны; 10 — Кременное; 11 — Калюс

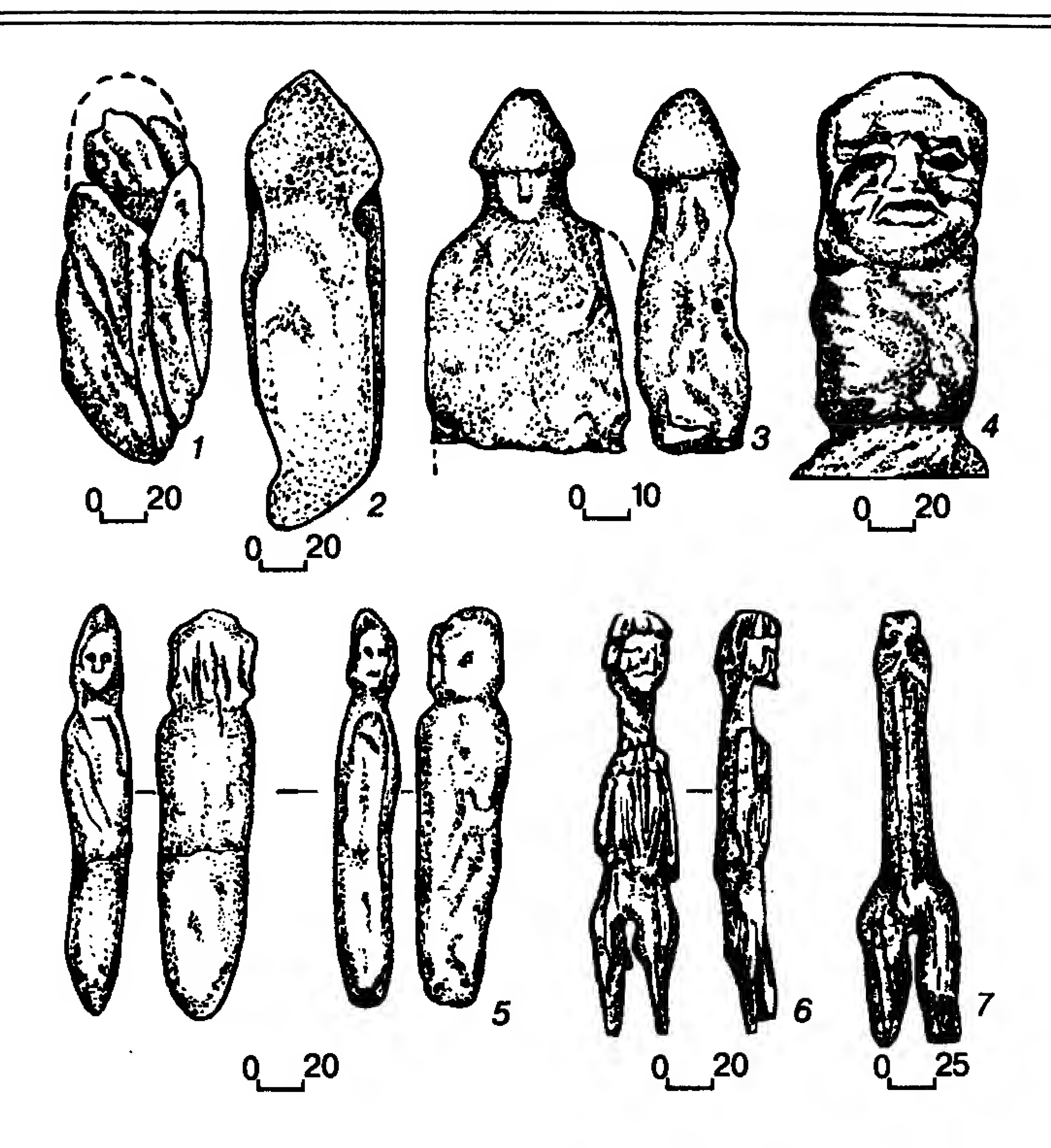

Рис. 21. Вторая сводная таблица монументальной скульптуры древних славян по статье Винокура и Забашты (1989, рис. 2): вторая половина I тыс. На деле славянская принадлежность надежно не установлена

1 — Ржавинцы; 2 — Ягнятин; 3 — Юркивци; 4 — Шклов; 5 — Яривка; 6 — Альт-Фрисак; 7 — Киев

памятников Шиманьский (Szymański 1996: 96–104) заподозрил, что значительная часть этих идолов, происходящих тоже из Поднестровья (3 идола из Иванковцев и 2 из Ставчан), относятся не к черняховским поселениям, а к славянским, расположенным на тех же местонахождениях и зафиксированным керамикой.

Из третьей таблицы некоторое сходство со Збручским идолом (по столбовидности и типу шляпы) имеет только изваяние из Вологодской области (хранится в Новгородском музее), но его датировка и культурно-этническая принадлежность сами требуют определения.

Итак, схожие идолы встречаются и еще в Поднестровье, а также, как отмечено выше, в Болгарии, конечно, в Польше (Святовит),

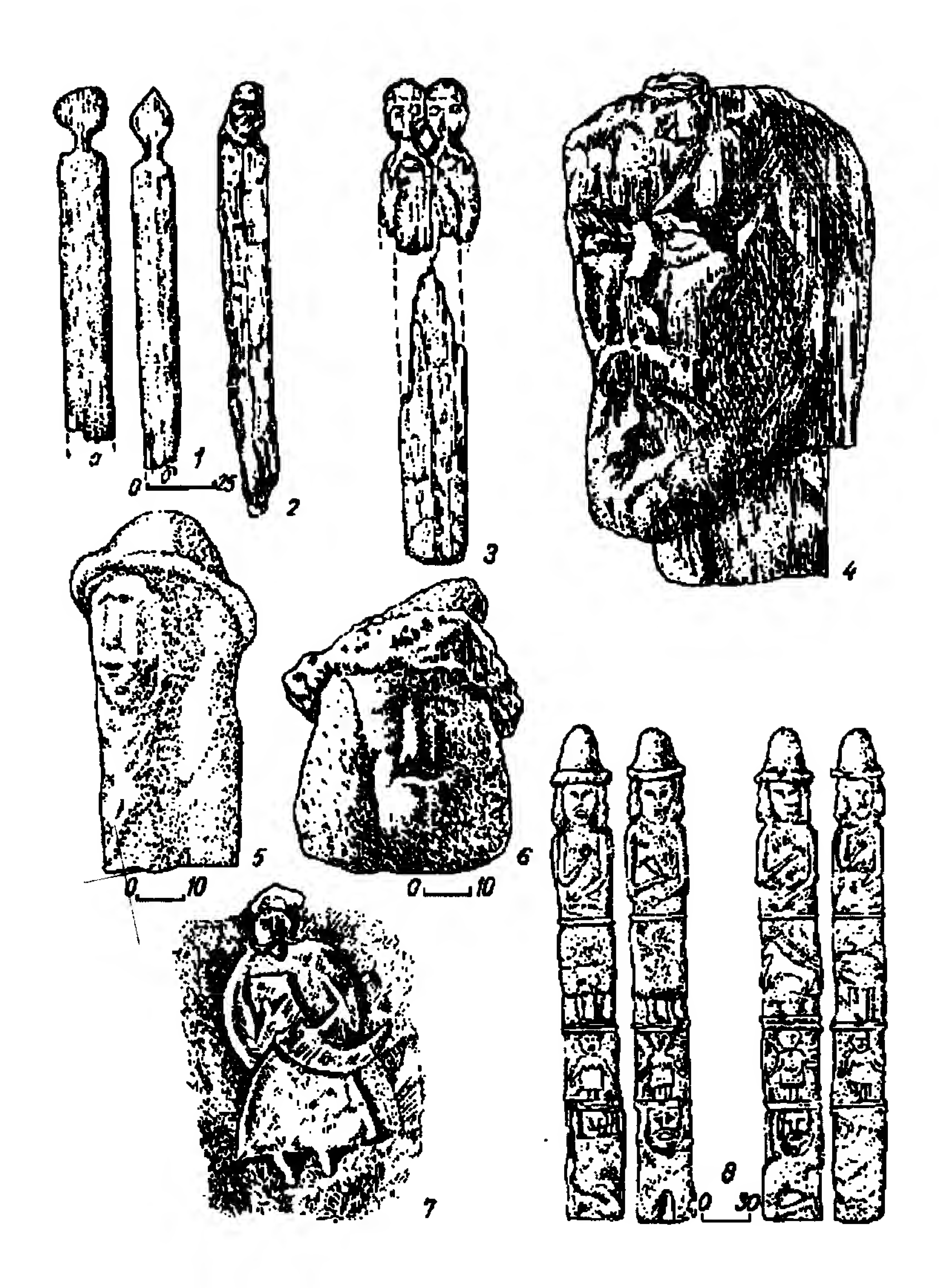

Рис. 22. Третья сводная таблица монументальной скульптуры древних славян по статье Винокура и Забашты (1989, рис. 3): конец I — нач. II тыс. Включен Збручский идол, резко отличный от остальных изваяний на этой таблице

1 — Гросс-Раден (*а, б*); 2 — Берен-Любчин; 3 — Фишеринзель; 4 — Янкове; 5 — Новгород (музей); 6 — Себеж (музей); 7 — Альтенкирхен; 8 — Лишкивци (р. Збруч)

и кое-где в Центральной Украине и на Руси. То есть основная территория, на которой найдены Збручский идол и большинство похожих памятников, — это Галиция, северные притоки Верхнего Днестра.

В эпоху раннеславянского племенного быта это место входило в область обитания дулебов — племени славянского, но не восточнославянского происхождения, с западногерманским именем (Хабургаев 1979: 202; Седов 1982: 90–94). В VII в. дулебов «примучили» авары. Позже на этом участке дулебской территории, к югу от волынян, обитали хорваты — племя также славянское, но не восточнославянское по языку и западное по культурной ориентации, с неславянским именем (предположительно иранским). Его ближайшие родичи, тоже хорваты, отделившиеся от общего хорватского корня, оказались в различных районах Центральной Европы: в Чехии, Силезии, в верховьях Эльбы и на Заале, а также на Адриатическом побережье и на Карпатах (Хабургаев 1979: 202–203).

Шиманьский очень убедительно локализует здесь в X в. славянское племя лендичей (у Константина Багрянородного лендины), тех самых, название которых перешло в венгерском языке на поляков (Лендель) и которых русские летописи не отличают от ляхов. Это было западнославянское племя, а у западных славян четырехголовые божества зафиксированы и письменными, и археологическими источниками очень хорошо (Szymański 1996: 104–110).

Что же касается вологодского или новгородского идолов, о которых сообщалось, что они были четырехгранными и, возможно, четырехликими, то тут остается вспомнить о «ляшском» происхождении вятичей.

В XI–XII вв. в эти же места Верхнего Поднестровья были оттеснены кочевниками (половцами) из Среднего Поднестровья и слились с местным населением тиверцы — племя смешанного происхождения. А. И. Соболевский (1910: 183–184; Стрижак 1969) объясняет название племени из тюркского *tiv-ār* («переводчик») и считает тиверцев обрусевшими печенегами, еще двуязычными. Русские летописи называли тиверцев «толковинами» (от тълкъ — «перевод»). Еще «Слово о полку Игореве» (XII в.!) именует толковинов «погаными», т. е. язычниками. В этих условиях понятно появление на изображении бога кочевнической сабли — ранней, т. н. «аварского» или «венгерского типа». Шиманьский приводит кочевнические венгерские памятники с этой территории.

Таким образом, в верхнем Поднестровье сосредоточилось очень своеобразное население, в котором скрестилось много разноэтничных вкладов, поначалу преимущественно западнославянских и тюркских, а у западных славян переживали кельтские традиции. Как же быть с этническим определением обнаруженных здесь идолов? Ясно, что считать эти культовые памятники типичными для восточных славян нет никаких оснований.

Итак, предложенные академиком Б. А. Рыбаковым идентификации изображений на памятнике с древнерусскими божествами Мокошью, Ладой, Перуном, Дажьбогом и Волосом не выдерживают критики и должны расцениваться как абсолютно фантастические, не говоря уж о боге Роде, которого и вовсе не было. Памятник, занявший у Рыбакова видное место в реконструкции восточнославянского языческого пантеона, скорее всего, вообще не восточнославянский. Он принадлежал смешанному населению с западнославянскими корнями, испытавшему влияние тюркских племен.

О рыбаковской манере интерпретаций уже писал по другому поводу А. А. Формозов (1969: 17–18): «предельно упрощенно», «увлекательные фантазии, ценность которых, однако, крайне сомнительна», «скорее беллетристика, чем наука». В истолковании Збручского идола мы снова встречаемся с этим подходом. Пером талантливого автора водит исключительно вдохновение. Методических правил — никаких, будто и не было предшествующего развития мировой науки, и снова каждому волхву вольно по-своему колдовать. Увлеченный и сам полетом своей фантазии, маститый автор не очень считается с фактами, кое-где просто переиначивает их. Для него важно не соответствие его блестящих идей фактам, а нечто иное — чтобы его фантазии согласовывались между собой и вписывались в общее учение о древнем прошлом отечества, красивое и возвышающее.

Многофигурную стелу из Збруча он характеризует в своем обычном красочном стиле: «Эта интереснейшая композиция... является высшим достижением языческой теологии первобытности на самой последней, верхней ступени военной демократии» (1981: 768). Языческая теология тут, пожалуй, налицо. Но не столько в самом памятнике, сколько в методике его анализа.

Идолы языческих богов на Руси. Как обстоит дело с другими идолами, которых можно было бы связать с языческими богами, в частности с Перуном?

Большей частью они были, видимо, деревянными. В летописи приведен эпизод из времен до крещения Руси, когда к жившему в Киеве варягу-христианину пришли горожане с известием о том, что его сын избран в жертву богам. Варяг отвечает: «Не суть то бози, но древо; днесь есть, а утро изгнееть; не ядять бо, ни пьють, ни молвять, но суть делании руками в дереве» (Повесть временных лет, под г. 983). Примерно то же отвечал Олав Трюгвасон в исландской саге XII в князю Владимиру, стоя у языческого храма и отказываясь войти в него и принести жертву богам: «Никогда не испугаюсь я богов, которым ты поклоняешься, потому что у них нет ни речи, ни зрения, ни слуха, и у них нет никакого разума...» (Джаксон 1993: 177). Тут, правда, не указан материал, из которого сделаны кумиры. Но при летописном описании выбора вер Владимиром прибывшие к нему в 986 г. немцы якобы сказали ему: «бози ваши древо суть». Как все это отразилось в поздней словесности? Долго еще, пугаясь, русские призывали обожествленного предка: «Чур меня!», а потом в языке «чурка» оказалась куском дерева. «Взял боженьку за ноженьку да и об пол!» — это тоже не о каменной стеле.

Срезневский (1853: 181) и Ловмяньский (Łowmiański 1979: 158) считали, что каменных идолов у восточных славян вообще не было — ведь не было же в языческий период и каменного зодчества. С ними ныне соглашается Петров (2001).

Однако несколько каменных изваяний, найденных на Псковщине, включил в свой обзор А. А. Александров (1983), более обширную сводку сведений о славянских языческих идолах (около 20 изваяний) со всей Руси, каменных и деревянных, привел Ю. М. Золотов (1985). Оба опирались главным образом на непрофессиональные краеведческие описания XIX в. Есть и обобщающие работы (Винокур і Забашта 1989; Русанова и Тимощук 1993; Słupecki 1993), в которых признается наличие у докиевских восточных славян не только деревянных, но и каменных изваяний. Всего на карте Винокура и Забашты 25 пунктов на территории всего славянства (рис. 23).

Что касается каменных изваяний, то, проанализировав выборку подобных памятников из разных мест территории Киевской Руси, Н. Н. Петров (2001) показал, что принадлежность их славянской культуре очень ненадежна. Это все случайные находки, связи с археологическим контекстом не имеющие. Ни их датировка, ни культурная принадлежность не установлены. Частью они могут быть дославянскими, частью славянскими, но не языческими.

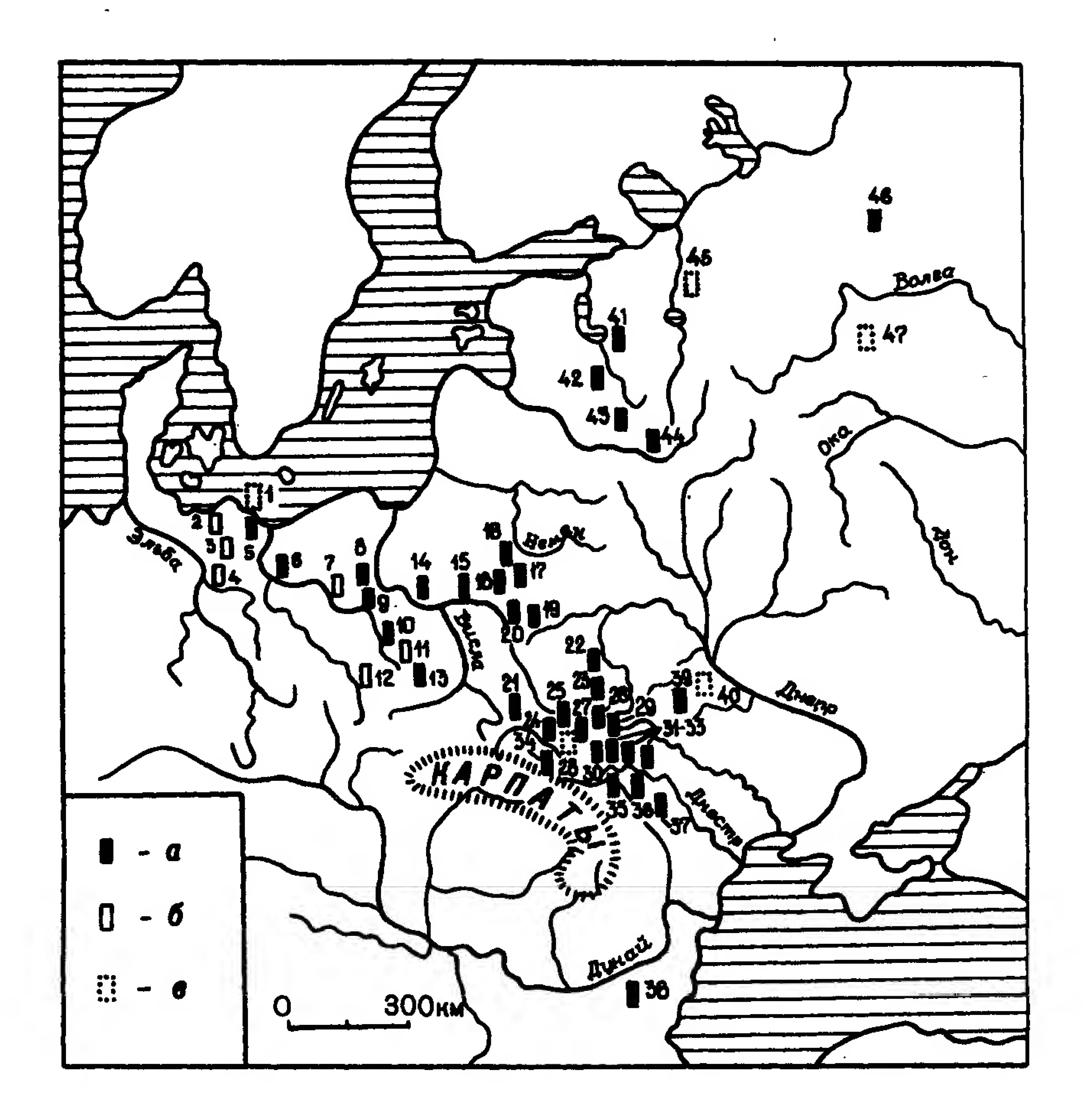

Рис. 23. Распространение каменных изваяний (идолов) на территории древних славян. Карта из книги Русановой и Тимощука (1997, рис. 2)

а — каменные идолы; *б* — деревянные идолы; *в* — идолы, известные по описаниям. 1 — Аркона; 2 — Берен-Любхен; 3 — Фишеринзель; 4 — Альтфризак; 5 — Альтенкирхен; 6 — Глисна; 7 — Янково; 8 — Витов; 9 — Кола; 10 — Сережский повет; 11 — Домбрувка; 12 — Ополе; 13 — Лысая Гора; 14 — Маришево; 15 — Яздово; 16 — Волковыск; 17 — Слоним; 18 — Чапли; 19 — Залузье; 20 — Грабовцы; 21 — Ганачевка; 22 — Будераж; 23 — Горынка; 24 — Блышанка; 25 — Колодривка; 26 — Звенигород; 27 — Лычковцы (Збручский идол); 28 — Гусятин; 29 — Креминно; 30 — Юрковцы; 31 — Иванковцы; 32 — Калюс; 33 — Ставчаны; 34 — Вешки; 35 — Ржавинцы; 36 — Яровка; 37 — Непоротово; 38 — Гарван; 39 — Ягнятин; 40 — Киев; 41 — Псков; 42 — Жабино; 43 — Идрицкий район; 44 — Каменец; 45 — Новгород; 46 — р. Шексна; 47 — Ростов

В «народном православии» восточных славян было очень распространено почитание каменных крестов, которых местное православное население наделяло антропоморфными особенностями, отмечая у них нечто вроде головы, ушей, одежды (Панченко 1998).

Выше уже говорилось об остроумном наблюдении А. Н. Кирпичникова, обратившего внимание на грубую каменную статую высотой около метра, случайно найденную близ устья р. Промежицы в пойме р. Великой. Исследователь увязал это изваяние с сообщением немецкого путешественника Иоганна Давида Вундерера XVI в. о двух идолах, стоявших близ Пскова. Топографически это сообщение отвечает месту находки. Но его привязка именно к славянам не очень убедительна. Идолов, принятых Кирпичниковым за изваяния славянских богов, Петров отвергает. Он считает, что, поскольку достоверно традиция изготовления каменных изваяний археологически не засвидетельствована для восточных славян дохристианской поры (как и традиция каменной архитектуры), псковских идолов, из которых в Промежице найден только один, нужно считать попавшими в восточнославянскую культуру со стороны (т. е. более древними или привезенными извне) и вторично ритуализированными.

Однако у нас есть летописные свидетельства, что такие идолы у восточных славян были (те, что при христианизации «исечены», а не сожжены или сплавлены). Поэтому находки типа промежицкой заслуживают разработки и в дальнейшем.

Деревянные идолы, конечно, имелись (их Владимир и Добрыня удаляли сплавом по реке или велели «сжечь»), но, к сожалению, почти все уцелевшие от сожжения истлели. При раскопках иногда попадаются лишь мелкие фигурки. Приводя сводку зарисовок таких фигурок из языческих слоев Новгорода (раскопки Арциховского), Рыбаков (рис. 24) интерпретирует их как домашних божков, «кутных богов», изображений домового, и считает, что такие фигурки помещались в божнице в красном углу в каждом доме. Возможно, он прав, хотя по иконографии они столь невыразительны, что трудно истолковывать их уверено и определенно.

Одна из таких же деревянных фигурок (рис. 25) давно описана К. Д. Лаушкиным. Фигурка из Старой Ладоги найдена в слое Д конца IX—начала X в. Высотой в 28 см она вытесана из тиса и представляет усатого и бородатого мужчину без рук с одной ножкой по центру. На голове конусовидный головной убор, на теле выделен пояс. Лаушкин счел эту фигурку изображением Перуна.

Рис. 24. Кутные божки — деревянные резные фигурки из Новгорода (раскопки Арциховского). По книге Рыбакова (1987, рис. 83)

Аргументация (1968; 1970, 1973) крайне сомнительна: исследователь исходит из того, что Перун ассоциировался у славян со змеем (в одном позднем фольклорном источнике его обругали «змиякой»), а Змей, по убеждению исследователя, при антропоморфизации превращался в одноногих персонажей типа Бабы-Яги (которая вообще-то не одноногая, а с костяной ногой, и то «нога», а не «ноги» — ради рифмы); тис Лаушкин объявил деревом Перуна.

Все это цепочка слабых гипотез. Ни с одним из известных славянских языческих богов эта якобы одноногая и безрукая фигурка не ассоциируется. По «конической шапке» и поясу («Пояс Силы»?) она очень схожа со скандинавскими фигурками Тора — см. примеры в статьях Т. А. Пушкиной и В. Я. Петрухина о фигурке из Черной Могилы (Пушкина 1984, Пушкина и Петрухин 1995), — но одноногость и безрукость с этим не вяжутся, да и шапка не коническая, а из двух усеченных конусов, соединенных узкими концами (как бы перехваченный веревочкой цилиндрический колпак). У скандинавов был однорукий Тиу, бог войны, но одноногих и безруких богов не было. Возможно, нехватка конечностей у фигурки есть просто условность, следствие грубого, упрощенного изготовления, как у фигурок из Новгорода (они все безрукие, а большинство и ног не имеет). Велецкая (2000: 78) — усматривает в лице фигурки не лицо, а личину, маску, и поэтому трактует фигурку как изображение «умруна» (дальше еще будет речь об игре в «умруна»). Но и для этого основания сомнительны: скорее всего, это просто грубо высеченное лицо, а не личина. Никакого другого лица из-за нее не проглядывает, ни в одном месте она не отделяется от головы.

Рис. 25. Тисовая фигурка из слоя конца IX–начала X вв., Старая Ладога (раскопки В. И. Равдоникаса). По Лаушкину — изображение Перуна (основания сомнительны). Фотоархив ИИМК РАН, I, 41839 и 41840, 1997–119 и 120

Что касается «змеяки Перуна», то рассмотрим этот фольклорный источник. Это рассказ «старика рыболова», записанный П. И. Якушкиным в 1859 г. под Новгородом — у самого скита Юрьевского, известного в народе как Перюньский (так Якушкин передавал особенности произношения старика — вместо Перунский).

На вопрос о каменном столбе (оказался верстовым), старик рассказал (Якушкин 1860: 118)

> «Был зверь-змияка. Этот зверь-змияка жил на этом самом месте, вот где теперь скит святой стоит, Перюньский. Кажинную ночь этот зверь-змияка ходил спать в Ильмень-озеро с Волховскою коровницею. Переехал змияка жить в самый Новгород; а на ту пору и народился Володимир-князь в Киеве; тот самый Володимир-князь, что привел Руссею в веру крещенную. Сказал Володимир-князь: «Всей земле Русской — креститься». Ну и Новгороду — тожь. Новгород окрестился. Черту с Богом не жить: Новый-Город схватил змияку Перюна, да и бросил в Волхов. Черт силен: поплыл он не вниз по реке, а в гору — к Ильмень-озеру; подплыл к старому своему жилью, — да и на берег! Володимир князь вели на том месте церковь рубить, а дьявола опять в воду. Срубили церковь: Перюну и ходу нет! От того эта церковь называется Перюньскою; да и скит тоже Перюнской... Да на то и столб поставлен: место, где, значит, Перюн из Волхова выскочил...».

М. А. Васильев (1999б: 311), проведя дотошный анализ, показал, что это вторичный источник: ведь предание, рассказанное стариком-рыболовом, в основных сюжетных линиях (сплав вверх по реке, Перун в виде животного и проч.) повторяет «Повесть о Словене и Русе», списки которой послужили основой для пересказов. Правда, в народном изложении логики больше: вверх против течения плывет не мертвое тело, а сам Перюн. Крокодил же и вовсе народу незнаком. Литературный бесовской крокодил «Повести» и превратился в фольклорного «змеяку». Значит, с исконным образом Перуна у этого змея прямой связи нет.

Таким образом, вполне достоверным и отчетливым древнеславянским изображением Перуна археология пока не располагает, хотя, судя по письменным источникам, такие изображения, несомненно, должны были существовать.

Как глубоко в прошлое уходит традиция изготовления скульптурных изображений богов у славян, трудно сказать. Фигурка из славянского поселения Альтфризак по радиоуглеродным данным относится ко второй половине VI в. Винокур и Забашта (1989) подключают к изображениям времени Киевской Руси фигуры двух предшествующих тысячелетий, объединяя их в одну традицию. По мнению польского археолога-слависта Ст. Росика (Rosik 2000: 160–161), этому противоречит тот факт, что в праславянском языке не было термина для обозначения статуи, изваяния. Поэтому

он считает, что перед периодом Переселения народов у славян изваяний не было и образы богов приурочивались к культовым столбам. Он присоединяется к мнению Ст. Урбаньчика (Urbańczyk 1991: 121, 160), который, подобно Ловмяньскому, уже давно полагает, что культ богов долго был у славян бесфигурным и лишь под чужим влиянием появились изваяния (возможно, при освоении новых территорий с традицией изваяний).

3. ГЛАВНЫЙ ИЗ БОГОВ

Атрибуты Перуна. У восточных славян наиболее сохранившимися остатки культа Перуна предстают в Белоруссии. Хорошо зафиксированы современные (второй половины XX в.) наблюдения в Вороновском районе Гродненской области, на стыке с Литвой (Судник 1979). В деревне Пеляса и соседних с ней терминология грозы такова (авторскую фонетическую транскрипцию транслитерирую в стандартную белорусскую): «бліскавіца» «молния», «грымот(ы)» «гром», «пярун» «удар молнии», и мифический персонаж — тоже Пярун. Орудия Перуна — каменые топоры и стрелки. По поверьям, они при ударе молнии уходят глубоко в землю, а через некоторое время выходят на поверхность. Как уже отмечалось в начале книги, обычно это оказываются неолитические кремневые наконечники стрел и каменные боевые топоры. «Перуновыя камені» или на местном диалекте «скалкі» (заимств. с литовского) обнаруживаются на полях нередко. «Пярун скалкай у камянь кіня; поўныя паля скалкаў, эта Пярун настраляўшы, эта з яго стрэлаў». Особенным почитанием пользуются камни с природным отверстием — «скалкі з дзюркай — казалі ат таго, што Пярун у руках патрымаў (подержал), Пяруновыя камені — дзюрачкі як ямачкі на јіх». Таким камням приписывалась магическая сила — с их помощью можно обнаруживать чёрта в вихре, они служат оберегами скота от сглаза или от ведьмы. Погибший от удара молнии человек — блаженный, ибо взят Перуном: им «забіты чалавек шчаслівы, бог яго грахі прасціў — ен ужо ня ўстане на суд» (имеется в виду: в Судный день).

Вера в могущество Перуна и в кару за его неуважение отражена в быличке, записанной в 1975 г. от 80-летнего жителя дер. Лелюши Доминика Ракутиса. Он рассказывал о временах крепостного права. Когда барин по имени Норкун гнал баб на барщину в поле,

надвинулась большая туча. Надменный барин крикнул богу: «Ты Перун, я Норкун», — и выстрелил в нее из ружья. Тотчас грянули гром и молния и его конь был убит. Барин очень испугался, прекратил бить своих крепостных плетью и учредил праздник Перуна (Судник 1979: 230).

Похоже, что это местное этиологическое объяснение какого-то праздника, о котором было известно, что его совершали в честь Перуна. Праздник этот явно был весной или летом (в период гроз).

Перун выступает как грозный бог, который гоняет чертей: «чарта Пярун стрэліў; як Пярун стрэліць, то ета чорт схаваўся (чёрт спрятался); дрэннага (плохого) бье Пярун».

Конечно, христианизация сильно ослабила этот культ и наложила на него свой отпечаток. Облик Перуна уже не столь ясен для крестьян, Перун уже не мыслится богом, он стал более похож на злую силу, на чёрта. На вопрос о том, кто такой Перун, отвечают: «Пярун... хто ж яго ведая, пэўна чорт такі» (наверное, чёрт такой). О гибели лихого человека говорят: «ен с Пяруном жыў, чорт яго і забіў».

Но в целом наблюдения Судник показывают, что те остатки культа Перуна в Белоруссии, которыми изобилует собрание Афанасьева, живут и поныне.

Естественно, основными атрибутами Громовержца служат явления, связанные с его функциями: производство дождя и управление им, насылание и убирание туч, манипуляции грозой (соответственно грозный характер), владение громом и молнией. Отсюда и обладание некоторыми орудиями, которые связаны с этими функциями: топоры, стрелы. О древности образа говорит то, что эти орудия мыслятся каменными («громовые топоры», «Перуновы топоры»), кремневыми («громовые стрелки»). От владения погодой зависят производные функции — влияние на урожай, на плодородие полей, а отсюда и связь с предметами, имеющими отношение к злакам (мельница) и хлебу. Связь с урожаем, с хлебом, отразилась в причастности мельников и мельниц к культу громовержца. А поскольку в глубокой древности земледелием занимались в основном женщины, культ Громовержца у ряда народов оказывается в руках женщин. Переход земледелия в руки мужчин с появлением пахоты произошел весьма поздно и не вытеснил женщин из отправления этого культа.

Для защиты от града в Полесье и других местах выставляли хлебную лопату (которой сажают хлеб в печь), отворачивая ее,

чтобы отвернуть грозовую тучу. Вместо этого могли выбросить «веко» — крышку от хлебной дежи — или же кочергу, ухват, топор. Чтобы задобрить Громовержца, махали скатерью и возглашали: «Добро пожаловать!» Обычно все это исполняли женщины или дети (Толстые 1982: 54–56).

Связь с плодородием придает образу Громовержца эротический характер: бог мыслится любвеобильным, его изображение приобретает итифаллический характер (у Тора фаллическим мыслится и его орудие — топор).

Надо полагать, что именно с древним применением быков при пахоте связано то, что бык стал культовым животным Перуна у славян. С быком в роли культового животного Громовержца у некоторых других народов соревнуется козел — явно из-за представлений о его особой плодовитости и похотливости. Возможно, идея плодородия и участие женщин сделали число 9 предпочитаемым числом Перуна: это число месяцев беременности.

Грозный характер привел к нередкой узурпации Громовержцем функций бога войны, а кое-где (Греция и, по-видимому, восточные славяне), с учетом и растущей роли земледелия в хозяйстве — также главенства в пантеоне. Представление о могуществе такого бога, видимо, привели к его увязке с самым могучим деревом Европы — дубом.

Так, с моей точки зрения, сложился этот образ. Так видится мне логическая связь известных атрибутов Громовержца.

Вот данные о некоторых его атрибутах.

Бык. В VI в. византиец Прокопий Кесарийский в своей истории «Война с готами» (VII, 14, 23–24) записал об антах и славянах (1950: 297): «Они считают, что один только бог, творец молний, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды...». Более общо об этом почитании быка пишут арабы — не указывая громовержца. Ибн-Русте сообщает о славянах: все они — почитатели быков. Ал-Гардизи: они чтут крупный рогатый скот (Łowmiański 1986: 88). Как известно, Перуна у восточных славян с христианизацией подменил в роли громовержца Св. Илья. А в день Ильи-пророка повсеместно отмечались Ильинки с пиром и закланием быка.

Дуб. Немецкий церковный автор XIII в. Гельмольд (I, 52, 83, 93) сообщал о западных славянах, что у них были дубы, огражденные и посвященные местному божеству, имя которого он передает как Пров или Провен. В этом имени видят Проне, искаженное

имя Перуна. Об аналогичных данных у южных славян (болгарах) пишет Державин (1929: 18–29; 1932). У сербов дуб называется *грм*, дубовый лес — *грмик* (Афанасьев 1868, II: 298). Само слово «Перкун — «Перун» лингвисты (Nagy 1974; Гамкрелидзе и Иванов 1984: 612–615) безукоризненно производят от индоевропейского корня, означающего «дуб» (латинск. *quercus* с закономерным у славян переходом начального *qu-* в *p-)*. Поскольку общеславянское «дуб» (do^{m}b) не имеет соответствий в других индоевропейских языках, лингвисты считают, что это слово у них — новация, а прежде в праславянском название дуба было **perkъ*, соответствующее индоевропейскому (Агапкина 1999), отсюда литовское Перкун(ас).

Потебня (1867: 177–178) писал, что у восточных славян прямых свидетельств о связи дуба с громом (и соответственно с Перуном) мало, но это не совсем так. Галицийская грамота 1302 г. упоминает Перунов дуб, стоявший на меже двух владений у Перемышля. Византиец X в Константин Багрянородный сообщает о почитании на острове Св. Григория русскими, плывущими в Константинополь, огромного дуба (Хортица), которому росы (русь) совершают жертвоприношения. Жертвуют живых петухов, кругом втыкают стрелы, а иные приносят куски хлеба, мясо и что имеет каждый (Фаминцын 1885: 101; Топорков 1980). В наше время в Запорожье сфотографирован огромный (6 метров в обхвате) дуб, которому несколько веков (рис. 26), и Рыбаков указывает, что так выглядел священный дуб на о. Хортица.

Рис. 26. Запорожский дуб — подобие священного дуба древних славян с о. Хортица на Днепре, по Рыбакову. Фото из его книги (1987, рис. 41)

Византийский автор не говорит о том, что это Перунов дуб, однако найденные в Десне и Днепре дубы с вбитыми в ствол челюстями свиньи (находки 1909, 1975 и 1984 гг.) исследователи (Болсуновский 1914; Козловська 1928; Ивакин 1979; 1981; Седов 1982: 264; Забашта 1987; Забашта и Пошивайло 1992) называют «Перуновыми дубами» не без некоторых оснований, хотя и косвенных. Все

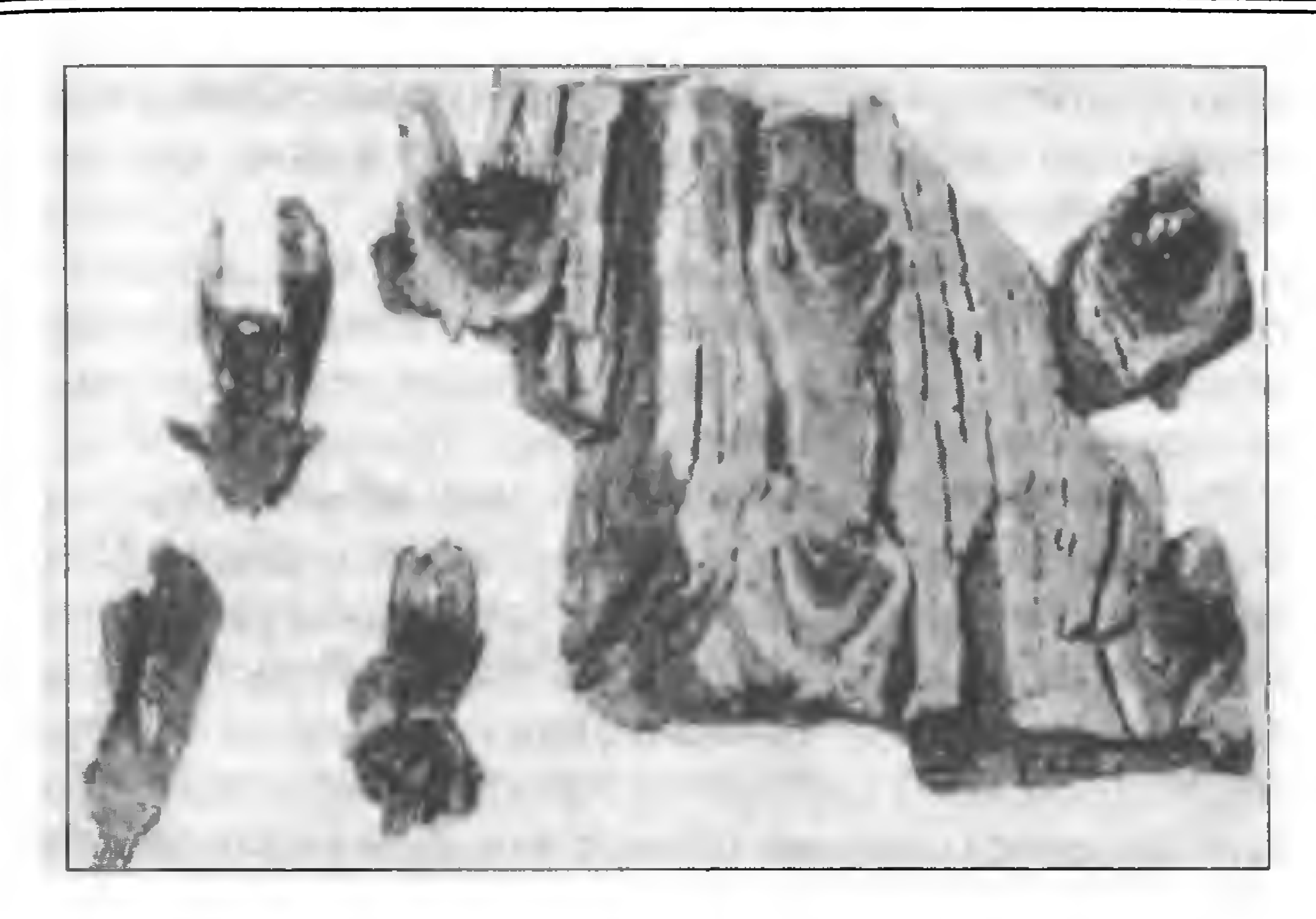

Рис. 27. Челюсти вепря, вбитые в дуб, находки на Днепре. Фрагмент дуба с кабаньими челюстями. По Ивакину 1979, рис. 1

эти дубы (рис. 27—28), однако, молодые. Гваньини и Олеарий, как уже сообщалось выше, писали о новогородцах, что они поклонялись идолу Перуна, что ради него днем и ночью поддерживали костер из дубовых поленьев, и за небрежение этой обязанностью жрец предавался смерти. Позже, после крещения Руси, связь с Перуном уже не всегда ощущалась, но все же ее можно видеть в широко распространенном у славян поверье: при первом весеннем громе нужно прислониться спиной к дубу или чему-нибудь дубовому — чтобы не болела спина. И вне такой привязки во времени: если болит спина, нужно прислониться к дубу во время грома (Толстые 1982: 50).

Рис. 28. Реконструкция фрагмента дуба с вставленными кабаньими клыками. По Ивакину 1979, рис. 2

Почитание дуба сохранялось до недавнего времени. «Духовный регламент» петровского

времени порицал суеверие: «Тако ж на ином месте попы с народом молебствуют перед дубом, и ветви оного дуба поп народу раздает на благословение» (Афанасьев 1868, II: 302). По Зеленину (1933: 597), у восточных славян запрещалось пересаживать дуб. У Витебских раскольников было принято увозить девушку по предварительному согласию в лес, где молодой обвозил ее три раза вокруг заветного дуба, вот и все венчание (Терещенко 1848, 2: 28).

Число 9. В одном из двух «Перуновых дубов» число клыков было 9. В современном заговоре, также без приурочения к Перуну, упоминается некий вселенский дуб, на котором располагается престол Господень: «На море на Кияне, на острове Буяне, стоит дуб о девяти вершинах...». В уже цитированных записях из Белоруссии (Судник 1979: 252–253) сообщается, что крестьяне деревни Пеляса в четверг перед праздником, называемым Девятник (это девятое воскресенье после Пасхи), отправлялись в костел святить 9 венков из *грымотника* (то есть «громовой травы» — лапчатника прямостоящего), который должен был оставаться там в течение 9 дней. Нетрудно рассчитать, что Девятник приходился на разные дни неподалеку от Ивана Купалы.

Главенство у славян. Вслед за Е. В. Аничковым (1914: 319, 327) Б. А. Рыбаков (1981: 418) считает, что «первенство Перуна в Киевской руси — дело очень позднее, почти современное рождению Киевского государства. Не подлежит сомнению, что в праславянское время культ грозового Перуна был известен, но вкладывалась ли тогда в этот культ идея бога — владыки мира, мы не знаем; вероятнее всего, что нет».

Под праславянским временем Рыбаков, следуя лингвистам, понимает длительную эпоху, охватывающую значительную часть II тыс. до н. э., целиком все I тыс. до н. э. и, по крайней мере, первые века н. э. (этим ее завершает В. И. Георгиев), а возможно, и еще несколько веков — до обособления восточных славян в VII в. н. э., по Ф. П. Филину (Рыбаков 1981: 152). Вот то время, для которого Рыбаков не признает возвышения Перуна, освобождая эту эпоху для верховенства бога Рода. Что и непосредственно предкиевское время, в соответствии с периодизацией Филина, включается у Рыбакова в эту эпоху, не знавшую верховенства Перуна, явствует из ряда высказываний исследователя.

Сообщив о том, что древнерусские авторы церковных поучений против язычества почти игнорировали главного бога

Киевской Руси Перуна, видимо, считая его культ менее опасным, чем культы других языческих божеств, Рыбаков добавляет: «Разгадку этого противоречия нашел Е. В. Аничков, показавший (sic! — Л. К.), что «культ Перуна — дружинно-княжеский культ киевских Игоревичей», прямо связанный с рождением государственности и в силу этого культ молодой, недавний». Длительность верховенства Перуна у славян, по Рыбакову, «исчислялась всего лишь десятилетиями или одним-двумя столетиями» (Рыбаков 1981: 19), т. е., окончившись в 988 г. (крещение Руси), началась не ранее конца VIII в, а скорее — еще позже. В основном ему у Рыбакова отводится только X в. Правда, вообще культ Перуна Рыбаков возводит к концу III тысячелетия до н. э., но как второстепенного бога.

Могло ли от такого краткого бытования в качестве верховного бога остаться так много следов в топонимике? Перуново, Перунов, Пируны, Перунова пустынь, Перунова рень (отмель), Перынь, Перюнский скит, известен казак Самошка Перунов из Белгорода (Mansikka 1922: 379–380). Неподалеку от Пскова существовал Николаевский-Перынь монастырь (Кирпичников 1989: 240). От других богов такого обилия следов нет.

Что в языческом пантеоне Киевской Руси (до крещения) Перун главенствовал, нет оснований сомневаться. В Густинской летописи Перун назван старейшим богом (ПСРЛ II: 257). В древнерусских перечнях богов (в договорах и в обличениях) его обычно называют первым и на равных с христианским единым богом — дважды в договорах Перун единственный противопоставлен христианскому богу (Корш 1909: 53). В русской переработке поучения Св. Георгия («Слове како первое кланяшеся идолом») заменой Перуна оказался Христос: «По святем же крещеньи Перуна отринуша, а по Христа бога яшася, но и ноне по оукраинам молятся ему, проклятому богу Перуну, и Хорсу, и Мокоши, и Вилу» и т. д. (Аничков 1914: 385).

Истины ради надо восстановить «авторитет» Перуна.

У Рыбакова главным обоснованием, добавленным к аргументации Аничкова, послужила опора на подмеченную ранее Б. Грековым (1939) и В. В. Мавродиным (1945: 311–313) периодизацию славянского язычества, предложенную в XII в. древнерусским проповедником (предположительно игуменом Даниилом Паломником) в его переработке византийского поучения Григория Богослова (Рыбаков 1981: 11–30, втор. изд. 11–32).

8 Зак 3231

Между тем, выводы этого древнерусского христианского автора получены не из изучения истории славянского язычества по каким-то хорошо датированным источникам (таких просто не было), а представляют собой всего лишь догадку, сделанную этим церковным деятелем начала XII в. на основе наблюдений над современной ему ситуацией в религиозной практике восточных славян: незначительность обращений к Перуну при обилии поклонений другим языческим божествам. То есть древнерусский автор явно исходил в своих предположениях из оценки того же соотношения вещей, которое позже послужило исходным пунктом для Аничкова и Рыбакова. Значит, опора на выводы игумена Даниила не является независимым аргументом и не подтверждает гипотезу. Рассуждения игумена — ценный источник для сведений о Роде, тонкий анализ этого источника — бесспорная заслуга Б. А. Рыбакова, но этот источник сам по себе ничего не может дать для периодизации.

Причины же ситуации, сложившейся после крещения Руси и соблазнившей всех трех авторов «укоротить» век Перуна, мельком упомянуты самим Рыбаковым. Отмечая слабость сведений о культе Перуна и невнимание к нему в поучениях против язычества, Рыбаков (1981: 420) признал: «Быть может, это следует относить за счет ранней и быстрой замены Перуна христианским Ильей». Ну, конечно. Замещение Перуна Ильей произошло еще до поголовного принятия христианства: уже при записи русско-византийского договора 945 г. часть русских послов, оставшаяся язычниками, клялась Перуном, а другая, уже крестившаяся, приносила клятву в церкви Св. Ильи. Илья ассоциировался с богом-громовиком даже еще раньше, и не только у славян, но и в самой Византии. У алан-осетинов, подвергшихся христианизации на полтысячелетия раньше славян, Святой Илья настолько полно заместил собой старого бога-громовика, что даже старое имя этого бога было забыто и в нартовском эпосе его именуют только Уац-Илла (Святой Илья). У славян же имя Перун сохранилось хорошо и известны поверья, связанные с ним.

Правда, целостного культа вроде и нет. Но зато Илья-пророк, раскатывающий по небу в своей колеснице (при этом небо мыслится металлическим, поскольку громыхает от этого громом), занимает огромное место в культах христианских святых на Руси; Ильин день (20 июля) празднуется повсеместно и торжественно: с закланием быков, с длительным приуготовлением (Ильина

неделя) (Токарев 1957: 112–114). На русском Севере быка, выкормленного всем миром, забивали для пира в Ильин день (Рыбаков 1981: 418).

Вопреки рыбаковской интерпретации всадника на Збручском идоле, Перун-Илья — не всадник, а ездок в колеснице (опять же подобно Зевсу и Индре).

Никак нельзя признать Перуна второстепенным богом и для времени, предшествовавшего религиозной реформе Владимира, не говоря уж о том, чтобы считать его «новым» богом, только что возникшим тогда. Есть прямые позитивные свидетельства древности бога-громовика Перуна у славян. В кавказском фольклоре обнаружены рассказы о громовике Пиръоне, который по ряду признаков в этом фольклоре герой чуждый, пришлый: он конкурирует в этом фольклоре с местным богом-громовиком. Сей персонаж мог быть заимствован от славян не позднее, чем в VIII в., когда арабский полководец Мерван II переселил тысячи славян на Кавказ (Клейн 1985). Это за два века до Владимира, за век до христианизации.

Есть у нас и раннее письменное свидетельство современника, что бог-громовик возглавлял славянский пантеон значительно раньше, чем представляется Рыбакову. В VI в. византиец Прокопий Кесарийский в книге «Война с готами» (VII, 14, 23–24) записал об антах и славянах (1950: 297): «Они считают, что один только бог, творец молний, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды... Они почитают реки и нимф и всякие другие божества, принося жертвы им всем». Это за четыре века до Владимира. Правда, имя Перуна здесь не названо, но другого бога молний у славян не было. Нигде нет ни малейших намеков на то, что у славян когда-либо был какой-либо иной бог-громовик, кроме Перуна, а из VII в. происходит греческое сообщение «об оракуле Пюрине» (Niederle 1913, II: 96).

Цитату эту (выражение «один только бог») использовали для доказательства монотеизма у славян. Но в наиболее достóверном прочтении в «Своде древнейших письменных известий о славянах» (т. 1) в этом пассаже говорится об «одном из богов». Да и дальше в тексте идет речь о «других божествах».

Можно ли было творцом молний назвать Сварога — как творца всего сущего? Но в тексте из всего сущего выделены именно молнии, так что подразумевалось, видимо, не их изначальное

сотворение, а постоянное воспроизводство, находившееся в ведении Перуна. Кроме того, быков у всех индоевропейцев приносили в жертву именно богу грома (и не только у индоевропейцев, но и у эстонцев). В остальном сообщение Прокопия совершенно ясно: божеств много, но громовик у славян — это бог, стоящий над всеми богами.

Немецкий миссионер Гельмольд (точнее Хельмольд), который долго жил среди западных славян, пишет в своей «Славянской хронике» (I, 83):

> «Среди многообразных божеств, которым они посвящают поля, леса, горести и радости, они признают и единого бога, господствующего над другими в небесах, признают, что он, всемогущий, заботится лишь о делах небесных, они [другие боги], повинуясь ему, выполняют возложенные на них обязанности, и что они от крови его происходят, и каждый из них тем важнее, чем ближе он стоит к этому богу богов» (Гельмольд 1963: 186).

Некоторые исследователи называют это состояние политеизма премонотеизмом (Панчовски 1993: 30–31).

Согласие взаимонезависимых источников говорит о надежности сведений.

Но Перун не был главным богом у других славян. У западных славян руян (на о. Рюген) верховенствовал в мифологии Святовит. Гельмольд (I, 52) писал: «Среди множества славянских божеств главным является Святовит, бог земли ранской, так как он самый убедительный в ответах. Рядом с ним всех остальных они как бы полубогами почитают» (Гельмольд 1963: 130).

Саксон Грамматик (втор. пол. XII в.) в «Деяниях данов» (XIV, 39) также говорит о Святовите как боге богов. Это не просто другое имя. Это явно другой бог, отличный от Перуна. Он имел другой облик (изображался четырехликим) и другие атрибуты — меч, белого коня. В храме главного города острова, Арконы, стоял огромный идол Святовита, при нем держали белого коня, на котором никто не смел ездить, и триста вооруженных конников охраняли храм и делали набеги на соседние племена, посвящая пленных Святовиту.

Неподалеку от Арконы, в крепости ратаров Ретре, по описаниям авторов X в Титмара Мерзебургского (VI, 17) и Адама Бременского (II, 18), был храм другого бога — Радегаста Сварожича, — где стоял его золотой идол со шлемом на голове. Почитание его

распространялось и на бодричей. В Щецине (Штеттин), по рассказам автора перв. пол. IX в. Эбона (Апология, II, 13), автора XI в. Саксона Грамматика и автора XIII в. Герборда (Житие Оттона, II, 32—33), главным богом считался Триглав, в его храме стоял трехглавый идол с завешенными лицами (дабы не оскорблять его чистого зрения), и ему был посвящен вороной конь, используемый для гаданий: конь должен был пройти между 9 копий, воткнутых в землю, — заденет или не заденет? У лютичей в Волгасте, как сообщает аббат Андрей в «Житии св. Отона Бамбергского», почитанием был окружен бог войны Яровит. В его храме висел огромный золотой неприкасаемый щит, который перед войной выносили к войскам с верой в победу. Аббат Андрей передавал речь, с которой от имени бога Яровита обращался к верующим:

> «Аз есмь твой бог, аз есмь тот, кто облекает луг травою и растения листвой, в моей власти дать плоды нивам и деревьям, приплод стадам и все, что служит на пользу людям: все это я даю почитающим меня и отнимаю от отвращающимся от меня» (Фаминцын 1884: 187–188).

У поляков, по рассказам их старейших летописцев (Яна Длугоша и др.), таким верховным богом был Йесса. Чайканович (1996) старается доказать, что верховным богом у сербов был Дажьбог. Таким образом, место верховного бога у каждой славянской народности было занято не одним и тем же, а разными богами из славянского пантеона. Но пантеон был во многом общим.

Мы не знаем, как глубоко в прошлое уходит верховенство Перуна у восточных славян — намного ли глубже VI в. Но мы можем быть уверены, что само наличие этого бога уходит в общеславянское прошлое. Есть следы почитания Перуна у всех славян, то есть не только у восточных, но и у южных (Иванов 1903: 160–161, 183–184; Державин 1932: 45–48; Филиповић 1948, 1953, 1954б, 1954в) и западных (Gieysztor 1976). Еще в начале XX в Леже в этом сомневался, а Петрович в середине века (1952) оспаривал ряд топонимических индикаций Филиповича.

У южных славян об этом говорят шесть названий гор и возвышенностей по Перуну — как Перунов връх и връх Перун в Истрии, Далмации и Боснии — и ряд названий местностей, поселений и рек — Перућац, Перућице (названия типа Перово, Перовец я исключаю), Перинград в Герцеговине (Филиповић 1948: 11). В сербском селе Слатина к началу XX в жило уже лет 200 семейство

Περуновичей. До недавнего времени у сербов и хорватов употреблялось мужское имя Перунко. У словенцев есть долина Перун, гора Перуни и с. Перуня. В Болгарии город Перущица (Иванов 1903: 158) и Перунград. В юго-западной Болгарии есть долина Пирин (диал. Перин). В болгарском фольклоре сохранилось предание: «Когда бог Перун жил в этих местах, прибыл некий христианский поп и гнал его с крестом в руке. Тот открыл горное озеро и направил на него. Его и назвали „Попово озеро“...». Есть у болгар и личные имена Перун, Парун и женские Перуна, Паруна, Перунка, Перуника, Перуница. (Иванов 1904: 16; Стойнев 1988: 34; Панчовски 1993: 42–43), в Македонии Перуница, Парун. Иеромонах Спиридон из Афона в своей «Истории во кратце о болгарском народе славенском» от 1792 г. отмечает, что почитание Перуна сохранилось в Болгарии: «И сего Перуна болгары почитаютъ» (Спиридон 1900: 14).

Возможно, у болгар Перун также был главным богом, как и на Руси. Южнославянский перевод «Романа об Александре» Иоанна Малалы передает выражение «царь Арександр, сын великого Зевса» как «сын божий, великого Перуна, царь Алескандр» (Иванов 1904: 151). В христианское время функции и атрибуты Перуна у болгар перенял Св. Илья (Иванов 1904: 22–30).

У поляков Перун и гром называется Перун (Piorun). Если бы это было у них заимствованное слово, оно, как заметил еще Йордан Иванов (1904: 9), звучало бы Перкун или Перун. А ведь оно проделало на польской почве путь вместе с остальными словами, где древнее праславянское -е- перешло в -io- (напр., седло — siodło, весна — wiosna). Топонимика западных славян также говорит об укорененности у них Перуна. В Польше есть Перунова гора, Перунка, Перуновы мост, Перунце, Перунувек (т. е. Перуновик). У полабских славян местное название Прон (Prohn) исторически (из 1240 г.) фиксировано как Перун (Witkowski 1971). В чешской мифологии есть бог Перун, в словацкой он произносится как Паром (buoh Parom). У полабских славян четверг назван «перундан» (т. е. Перунов день) — возможно, калька с германских Thursday, Donnerstag (день Тора, день грома). В Чехии ок. 1450 г. существовало реальное лицо по имени Перун (последнее сведение — у Соболевского 1910: 250–252).

Индоевропейские корни и четверг. Как глубоко в предшествующее время уходит вообще наличие громовика в пантеоне на славянской почве?

Близкое родственное божество есть у балтских племен латышей, литовцев и пруссов — там это Перкун (Perkunas, Perkons), и там это тоже бог грозы, грома и молнии (Nagy 1974). Еще в 1526 г. доминиканский монах Симеон Грунау в своей «Прусской хронике» так описывал по каким-то местным источникам культ Перкуна у пруссов: пруссы

> «к нему взывали узнать о грозе, чтобы они имели дождь и хорошую погоду в нужное время, чтобы гром и молния не причиняли им вреда. И если случалась гроза и где бы в стране ни были те, которые поклонялись этому богу, они становились на колени и восклицали: «Бог Пер(к)ун, смилуйся над нами» (Grunau 1876: 95).

При князе Владимире балты не входили в Киевскую Русь, были независимы, а имя бога имеет у них другое грамматическое оформление — с суффиксом «к». Значит, родство обеих традиций восходит к гораздо более глубокой древности. У скандинавских германцев такой бог, правда, носит другое имя (Тор), но у матери его, горы, имя — родственное имени Перкун: Фьоргин (Fiörgyn), а готское fairguni — «гора». И по-хеттски гора — «peruna» (Иванов 1968; Иванов и Топоров 1974, гл. «Восточнославянское Перун(ъ) в связи с реконструкцией праславянских балтийских и общеевропейских текстов о боге грозы»: 4–30). Гиндин (1981: 8) показал наличие бога с таким именем не только у хеттов (главный бог г. Канеса — Перуа, Perwa/Pirwa), но и у фракийцев, где есть имя Херос Перкос и Эйперконис, которое Гиндин расшифровывает как «громовержец на дубе». У кельтов начальное индоевропейское п- (р-) закономерно выпадало, так что перк- должно было превратиться в эрк-, herc-, и Иванов отмечает соответствующие топонимы из Центральной Европы: горы Харкиния (Ἀρκυνια) у Аристотеля, Херкиния ('Ερκυνια) у Аполлония Родосского, леса Hercynia у Юлия Цезаря (De bello gall. VI, 25).

Схожий бог грозы есть и у индийских ариев — Парджанья (языковеды устанавливают родство этого имени с именем Перкун), а индийские арии отделились от европейских родственников не менее, чем за три тысячи лет до эпохи Владимира. У памирских кафиров бог войны — Перун. У всех индоевропейцев бог-громовик связан с горой.

Итак, это древнее индоевропейское имя, связанное с образом бога грозы, грома и молнии и с культом горы. По-видимому, бог грозы за тысячи лет до Киевской Руси был еще у индоевропейских

предков, по крайней мере у части этих предков он носил имя Перун, Перкун, и восточные славяне должны были унаследовать его так же, как и их западные родственники. У славян это индоевропейское наследие, а не новация. По-видимому, из-за табуирования у германцев бог грома стал именоваться просто по грому (Donnar, Thor), а у греков, италиков и индийцев функции громовержца перешли к другим богам (Зевсу, Юпитеру и Индре).

Самые близкие родственники славянского Перуна располагаются в Прибалтике. Это видно не только про имени, но и по атрибутам. Бык: Эстонские крестьяне XVII в. молились старому богу: «Дорогой гром, мы жертвуем тебе рогатого быка и молим тебя о благополучии нашей пашни и нашего посева, чтобы наша солома была красная, как медь, и наше зерно желто, как золото. Гони черные тучи к болотам, лесам и пустошам...» и т. д. (Державин 1929: 26). Деревья и женщины: Христианский миссионер Иероним, направляясь из Праги в Литву, уговаривал прибалтов высечь священную рощу, но наткнулся на резкое сопротивление женщин. Они умоляли князя не допустить этого, ибо оскорбленные боги не дадут дождя (Ros 1969: 207).

Перун — родственник и других индоевропейских громовержцев, с другими именами: Зевса, Юпитера, Тора и Индры.

С европейскими богами-громовержцами Перуна сближает посвященный этому богу день недели: четверг — это день Тора у германцев (англ. Thursday, нем. Donnerstag, т. е. букв. «день грома»), день Юпитера у романцев (франц. jeudis). Вот и у полабских славян четверг — перюндан, т. е. Перунов день. Правда, такое название четверга зафиксировано только на крайнем западе славян, и может возникнуть вопрос, не вошло ли оно в обиход под западным влиянием. Но если и вошло с запада, то проникло и к восточным славянам, хотя и слабее (в названии не утвердилось). У восточных славян четверг имел особое значение: на четверг Страстной недели кликали мертвых, шестой четверг после Пасхи — Вознесенье, седьмой — Семик с его языческими обрядами, восьмой — «русальчин Великдень», а еще Никифоровский (1875: 22) заметил, что особенную привязку к громовику выдает русская поговорка об исполнении желаний: «после дождичка в четверг» (скепсис этой поговорки родился, вероятно, уже с падением языческой религии).

Венки из «грымотника» селяне из белорусской Пелясы святили тоже в четверг (перед Девятником). Они говорили: «чвартак (четверг) — найлепшы дзень, вяселы, як да нядзелі троха падобны

(немного похож на воскресенье), бліны ядуць (едят блины), верашчаку, мушчынскі такі дзень, акуратны; чвартак — найважнейшы дзень, усе рабіць можна, усе есці можна» (Судник 1979: 232–233). Как заметила Судник, это близко совпадает с речением сербов: «У народу се казује (в народе говорится): сви су дани (все дни) добри дани, а четвертак понајбољи» (Кулишић и др. 1970: 305).

Иванов и Топоров (1970: 336) связывают посвящение четверга Перуну с владением четырьмя сторонами света, однако эта связь не держится: как тогда объяснить посвящение

воскресенья у германцев и римлян	— солнцу,
понедельника	— луне,
вторника	— богу войны Тиу, Тиру, (у римлян Марсу; по Гельмольду, вагры во вторник почитали Прову или Проню),
среды	— Вотану/Одину (у римлян Меркурию),
пятницы	— богине Фрейе (у римлян Венере),
субботы	— богу мира мертвых (у римлян Сатурну)?

Да и был ли четверг тогда четвертым днем недели? У евреев и, соответственно, в Библии суббота была не шестым днем недели, а седьмым (который бог, творя мир, посвятил отдыху), то есть начиналась неделя с воскресенья. Четверг был пятым днем.

Римляне стали называть дни недели по планетам и посвященным им богам, а последовательность планет взяли из их сравнительной удаленности от земли, по учению Птолемея (II в. н. э.), за римлянами стали так называть дни недели все романские народы. По этому критерию к четвергу приурочили Юпитера, бога-громовика, и, видимо, под влиянием римлян и романцев то же сделали германцы — у них это был Тор (Erikson 1956). Так что днем Перуна четверг стал, вероятно, не без мощного влияния с запада — от германцев и римлян. Но у римлян неделя начиналась с субботы. Четверг был шестым днем.

А до 303 г. н. э. неделя у римлян и вовсе не была семидневной. Она у них была восьмидневной. Семидневная была римлянами заимствована с востока в III в. Воскресенье стало днем отдыха в Римской империи, и это было санкционировано Константином в 321 г. (Бикерман 1975: 54–55). От римлян и византийцев этот порядок заимствовали (вместе с религией) и славяне. Нерабочее

воскресенье стало у них «неделей» (от «неделания», а семидневка была «тыднем»), следующий день после «недели» стал «понедельником» и первым днем семидневки, за ним пошли «вторник», «среда» (этот день выпадает из счета по понедельнику: середина «тыдня» падает на четвертый день), «четверг» и т. д. Таким образом, только под влиянием христианства четверг стал четвертым днем (вероятно, еще до крещения Руси), причем четвертым днем из будних дней (после «недели»-воскресенья), а четвертым днем недели он никогда не был (ср. Толстая 1987).

Следовательно, эта общность у индоевропейских громовержцев сравнительно недавняя. У литовцев днем Перкунаса была пятница (Киркор 1867). Другие общие черты, вероятно, древнée. С германским Тором Перуна роднит рыжеволосость, золотые волосы (летописный «ус злат»), орудование молотом и приверженность числу 9: последний бросок Тора перед смертью составлял 9 шагов. У индоарийского Индры можно отметить также рыжеволосость, золотые волосы и близкое к молоту орудие — ваджру.

Каждый из громовержцев обрисован в своей мифологической системе как поздний властитель, заменивший на троне своего отца — прежнего царя богов, но когда эта смена в мифологии произошла (если вообще происходила, а не сконструирована в самом мифе о Громовержце)?

У гомеровских греков, т. е. в VIII в. до н. э. на Олимпе уже в течение многих поколений правит богами громовержец Зевс, а не его отец Кронос или дед Уран. У ариев Ригведы в последние века II тыс. до н. э. Индра хоть и не носит титула царя богов, но, судя по числу гимнов, ему посвященных, первенствует. Но преобладающий порядок перечисления богов, видимо, в угоду древней традиции, иной: Митра и Варуна (соответствие Урану), а по последовательности гимнов также Агни — перед Индрой (Эрман 1980: 63, 66). И в хеттском договоре XIV в до н. э., где митаннийские правители клянутся индоарийскими богами, на первом месте стоят Митра и Варуна, а Индра следует за ними (Thieme 1960). Если верны заключения исследователей микенской религии по данным табличек линейного письма B, то примерно в это же время, в XIII в. до н. э., и всегреческое верховенство Зевса еще не существовало (Лурье 1957: 298).

Таким образом, у родственных славянам народов выдвижение бога-громовика на первое место в пантеоне относится по крайней мере ко второй половине II тыс. до н. э., т. е. к тому времени,

которым Рыбаков датирует начало праславянской эпохи, когда славяне и их соседи еще сравнительно недавно вышли из сплошного ареала и разобщились. Развитие двух сфер жизни могло способствовать возвышению бога-громовика: появление сильной зависимости от погоды (угроза плодородию полей от засух, а жатве от дождей) и ведение войн. Но войнами могли ведать и другие боги, а погодой — только бог-громовик.

Правда, возвышение бога-громовика могло происходить у разных индоевропейских народов хотя и по схожим причинам, но в разное время — по достижении одной и той же стадии развития. К сложению же государственности славяне вышли позже, чем индоарии и греки. Но если классический Зевс и Перун времен Прокопия и Нестора действительно предстают царями-самодержцами, то Гомеров Зевс и ведийский Индра скорее напоминают царьков-вождей более древнего типа. Такой царь правит не в силу закона и наследственных прав, даже не на основе выборов, а стихийно — просто потому, что он сильнее других физически, поборет их в бою. Такую власть бог-громовик должен был получить тогда, когда война, сила оружия и сословие воинов выдвинулись на первый план. В археологии это зафиксировано кругом культур воронковидных кубков (с боевым топором) и боевого топора (IV–III тыс. до н. э.), из которого, несомненно, вышли все отмеченные и некоторые другие индоверопейские народы, включая славян.

У всех этих народов бог-громовик первоначально был вооружен каменным боевым топором-молотом, что зафиксировано у германцев (Мьёлнир — молот Тора, доживший как амулет на гривне до средневековья — см. Paulsen 1956: 205–221; Davidson 1965; Дубов 1970), у индоариев (*ваджра* — оружие Индры, финно-угорские заимствования — «вачара», «вечер» и т. п., «молоток», «топор» — см. Kalima 1936: 202; Клейн 1980: 38; Klejn 1984: 63–64), у литовцев (священный молот Перкуна) и славян («громные молотки» — см. Афанасьев 1865, I: 244; Уваров 1881: 9–16; Даркевич 1961; Смирнов 1977).

Поэтому можно предположить, что и у славян Перун очень рано выдвинулся на первый план, а вскоре и на первое место в пантеоне — когда еще славяне не очень далеко отошли от других индоевропейцев, так что на возвышении Перуна сказались свежие индоевропейские традиции, а может быть, и контакты. Дело в том, что налицо не только общие принципы (возвышение именно громовика, хотя имелись и другие военные боги: скажем, у греков —

Арес и позже Аполлон, у римлян — Марс, у германцев — Один и Тиу), но и схожие формы, в которых это возвышение проявлялось.

Похвальба Перуна в кавказских записях («Я ли не...») очень напоминает самовосхваления Индры и Зевса. Вот пассажи из известного монолога пьяного Индры (РВ X: 119):

Пять племен людских кажутся мне не больше пылинки —
не выпил ли я сомы?
Оба мира не равны даже половине меня — не выпил ли я сомы?
Я превзошел величием небо и обширную Землю — не выпил ли я
сомы?

(Эрман 1980: 71)

В Илиаде Зевс грозит низвергнуть в Тартар любого бога, посмевшего ослушаться:

Там он почувствует, сколько могучее всех я бессмертных!...
Так, у меня таковы необорные силы и руки;
Боги меня не подвинут, колико ни есть на Олимпе!

(VIII, 17, 450–451)

Тут еще более очевидно, что все-таки Род со своими Рожаницами никогда не был главой пантеона у славян. Это был поздний, христианского времени, дух народных низов, дух судьбы, ведавший зачатием детей, фигура низшей демонологии. Высшему божеству христиан его противопоставляли не по положению в пантеоне, а по функции дарователя рождений. К этому времени другие языческие боги уже давно обернулись христианскими святыми (Перун — отчасти Ильей, Сварог — Кузьмо-Демьяном, Мокошь — Параскевой и т. д.), а поручить какому-либо святому прерогативу «вдувать душу живу» было немыслимо. Вот и приходилось Рода изживать без равнозначного замещения. Воплотив заимствованное у греков суеверие, род модной ереси, он потому и сосредоточил на себе в позднее время огонь христианских поучений против язычества.

Вопрос о старшинстве. В Кавказском представлении Пиръон лишь претендует на статус верховного бога, владеющего всем на небе и на земле, на самом же деле он самозванец, а бог — кто-то другой. Нет ни намека на то, чтобы этим другим считался Села (местный громовержец). Для рассказчиков настоящим богом был уже, очевидно, мусульманский единовластный Аллах,

абстрактный и далекий. В повествовании он не выступает конкретным действующим лицом: он только терпит, а в конце убивает Пиръона, при чем этот акт не конкретизирован и не описан.

Но мусульманство пришло к вайнахам очень поздно, в XVIII–XIX вв., перед тем несколько веков было воздействие христианства доминировавших осетин, когда старый местный громовержец утратил свое исконное имя и был назван Селой по осетинскому Уац-Илле (Святому Илье), а еще раньше на месте Аллаха действовал, конечно, в полной мере этот местный громовержец. В таком случае абстрактность и пассивность этого персонажа выглядят очень странно: Села был совсем не таким. Его нужно представлять себе громовержцем, под стать всем другим громовержцам.

Напрашивается предположение, что такой необычный образ верховного бога, стоящего над Пиръоном, наличествовал уже в исходном славянском мифе, пришедшем на Кавказ, что таким этот миф был получен кавказцами, и что они лишь использовали эту особенность пришлого сюжета для защиты статуса своего собственного громовержца пред-Селы, как бы подставив его на готовое место над пришлым громовержцем и соответственно объявив пришлого лжебогом, ненастоящим богом. Реальной подстановки не потребовалось, и фигура верховного бога над Пиръоном не приняла облика местного громовержца.

Впрочем, это очень предположительно, потому что могущество Аллаха затмило все.

Но если эта гипотеза имеет какое-то основание, то возникает впечатление, что главенство Перуна в пантеоне славян было все-таки не абсолютным, не полным, что при всей активности, влиятельности и властности этого бога над ним все-таки возвышалась некая фигура иного божества, по идее — верховного, хотя и не очень деятельного, не очень заметного, слабее проявлявшего себя в управлении жизнью и, соответственно, слабее отраженного в культовой практике.

Может ли это предположение найти поддержку в материалах исходного очага пришедшей на Кавказ версии мифа? Да, может.

Хотя почти у каждого индоевропейского народа языческий пантеон возглавлялся громовержцем, власть царя богов не рассматривалась ни как изначальная, ни как абсолютная. У ведийских индоариев Индра вытеснил, вероятно, своего конкурента и прототипа бога дождя Парджанью (см. Hillebrandt 1929; Gonda 1960: 51, 228), лингвистический кодериват Перкуна — Перуна. Завоевав эту

позицию, Индра, правда, командовал богами и пользовался наибольшей долей в жертвоприношениях и людских восхвалениях, но ему был неподвластен, и для него был неприкосновенен общий мировой порядок, за соблюдением которого надзирал бог небесных вод Варуна (лингвистический кодериват греческого Урана), а родителем их и других богов вначале считался бог неба Дьяус-питар (буквально «бог-отец», лингвистический кодериват европейских Зевса-патера и Юпитера).

У германцев, судя по культовой практике (расположение идолов в святилище, описанное Адамом Бременским и использованное в ономастике), громовержец Тор был главным и самым популярным богом (de Vries 1970), но «Всеобщим отцом» именовался Один (Вотан), и это его изображали скальды царем Асгарда — обители богов, а за соблюдением общего порядка следил Тиу (по имени соответствие Дьяусу и Зевсу). У греков отец богов Зевс сам отправлял функции громовержца и царя богов, но тем не менее и у него были свои отец и дед (Хронос и бог неба Уран), ими-то и был создан мир, законы которого Зевс вынужден был соблюдать и не мог изменить. Ему принадлежит, так сказать, власть судебная и исполнительная, но у него нет законодательной власти. Даже неугодный ему исход Троянской войны он, хотя и предвидит, изменить не в силах.

У ближайших родичей славян — балтов (латышей, литовцев, пруссов) — та же картина. Литовцы представляли своего Перкунаса (Перкуна) самым деятельным и влиятельным среди богов, но над ним помещали Дьеваса (Дьева) в качестве верховного бога (Киркор 1865–1867: 47; Biezais 1961; Skardžius 1964; Dunduliene 1966). Поскольку последним именем у литовцев сейчас передается понятие бога вообще, можно было бы предположить, что в понижении статуса Перкунаса сказалось воздействие христианства, если бы имя Дьеваса не было закономерным лингвистическим соответствием именам Дьяуса, Зевса, Юпитера. К тому же, у пруссов на этом месте в списках языческих богов оказывается бог неба и созвездий Окопирмс («Наипервейший»).

Анализируя систему отношений между языческими богами балтов, воссозданную по фольклорным формулировкам, по очередности в культовых отправлениях и т. п., В. Н. Топоров пришел к заключению, что Перкунас практически доминирует в этой системе над всеми богами, но по идее над ним все же должен стоять Дьевас (Дьевс, Окопирмс). При этом как у восточных балтов, так

и у пруссов Перкунас (Перкунс, Перконс) оказывается «актуальным», конкретным, представленным в описаниях и мотивированных действиях, тогда как его верховный повелитель — абстрактным, пассивным, стоящим вне сюжетных связей, не имеющим внешнего вида и каких-либо мотивов для деятельности (Топоров 1972а: 308).

Сопоставляя литовские и славянские поверья и детские песенки о небесной свадьбе («Божья коровка, полети на небо, принеси нам хлеба»), В. Н. Топоров считает возможным восстановить фрагмент мифа о наказании жены бога за измену и об испытании ее семи детей — истинным сыном бога оказывается самый младший, седьмой, нелюбимый и обделенный. Жена бога превращена в насекомое — это и есть божья коровка. Ее божественным супругом, по мысли исследователя, был Перкунас — Перун. Связь с Перкунасом подкрепляется ссылкой на то, что у ведийских ариев это насекомое называлось *indragora* («пасомая Индрой»), а один из подвигов Индры — отвоевание коров (Топоров 1978).

Исследователь не заметил, что литовское название этого насекомого не вяжется с такой трактовкой. Божья коровка — по-литовски *dievo kavýte*, т. е. коровка Дьеваса, а не Перкунаса. Если ее и считали обращенной в насекомое женой бога (что еще следовало бы строже доказать), то не Перкунаса, а Дьеваса. Соответственно, ее семеро детей, отмеченных семью черными точками на ее спине, должны быть детьми Дьеваса. Поэтому литовское поверье, что «есть семеро Перкунов», нельзя связывать с детьми Перкунаса, скорее, с его братьями, если иметь в виду происхождение Перкунаса от Дьеваса. У литовцев и немцев это насекомое называется еще и именем Марии — Богоматери.

Что же касается увязки по аналогии с коровами Индры, отвоеванными им у Валы, то такой аргумент рассчитан скорее на подсознание, чем на логику: коровы принадлежали не Индре, а всем богам; их было много; ни одна из них не была женой Индры и матерью его детей. Насекомое, называемое у балтов, румын и многих славян «божьей коровкой», чехи, сербо-хорваты и немцы называют божьей овечкой.

Обратимся теперь к славянскому пантеону. Богом неба здесь, очевидно, был Сварог. Об этом говорит его имя (древне-инд. svarga- «небо». — Vasmer 1971: 710–711; Enrietti 1980: 75) и то, что он считался отцом солнца — Дажьбога. Хотя древнерусский переводчик и сопоставлял Сварога с богом-кузнецом Гефестом («Феостой»),

и Рыбаков склонен был считать Сварога близким к культурному герою-кузнецу, кузнецом сам Сварог не был: Малала жил в Сирии и речь вел о Египте, где Гефесту соответствовал Птах; до русского автора глосс рукопись переводил болгарский переводчик (Łowmiański 1979: 98–99); по славянскому рассказу с неба только упали клещи, давшие начало кузнечному делу. Почему у славян собственный дериват исконного индоевропейского имени этого бога (будь то соответствие Зевсу — Дьяусу — Дьевасу или Урану — Варуне) оказался замещен индоарийским нарицательным именем, — вопрос особый. Его решают с помощью предположения, подкрепляемого топонимикой, об индоарийском субстрате в Причерноморье (см. Трубачев 1977, 1978, 1984, ср. Клейн 1980; Klejn 1984). Топонимика также подтверждает мысль об общеславянском значении этого бога: у русских есть Сваружево, Сварыжь, у кашубов Сварожино сюдло (Vasmer 1971: 710–711), у поляков Сварожин, Свaжендзь (аналогично русскому Сварядь), Сварошин (Urbańczyk 1986: 192), возможно, также Тварожна гура: скорее подмена табуированного «Сварожья гора», чем именование горы по творогу (Gieysztor 1982: 133–134).

И факт, что этот бог считался отцом других богов — по крайней мере, бога солнца Дажьбога (по переводу хроники Малалы) и Огня (соответствия индийскому богу Агни), называемого Сварожичем («Слово об идолах» — см. Аничков 1914: 384–385; Рыбаков 1981: 33), у западных славян — Радегоста (Иванов и Топоров 1995: 348–349). В народных песнях сербов и македонцев есть припев: «Сварожиќу мој Божиќу» (Чаусидис 1994: 330), где диалектное ќ соответствует сербскому ћ. Рефрен читается как «Сварожичу мой Божичу». Божич — молодой новогодний только что родившийся бог, в Сербии, возможно, Дабог (Дажьбог).

Прямых сведений о соотношениях Перуна со Сварогом нет, но на основании всего изложенного правомерно будет заключить, что Перун, подобно другим богам, считался сыном Сварога и отчасти (по крайней мере, в проекции на мифологическое прошлое, на соотношения других богов) его подвластным. Возможно, что ко времени христианизации оттеснение прежнего верховного бога с его трона громовержцем Перуном, покровителем плодородия, превратившимся в патрона дружинников и воинов, зашло у восточных славян дальше, чем у других индоевропейцев. Поэтому Сварог и специализировался на покровительстве кузнецам, или, лучше сказать, был присвоен кузнецами — влиятельной прослойкой

кудесников, чье право на волшебное мастерство и на самостоятельное общение с сильным традиционным богом — независимо от князей-воинов и жрецов бога-конкурента — не подлежало сомнению ввиду практической необходимости этой профессии и ее обособления.

Состав пантеона. Какова же была вся система восточнославянских богов, которыми управлял Перун? Насколько она отличалась от Владимирова шестибожия, представленного в летописи?

Нетрудно заметить, что в шестибожии нет важнейших богов, несомненно, почитавшихся восточными славянами: нет Сварога, считавшегося отцом по крайней мере двух богов — Огня и Дажьбога (а у западных славян — Радегоста), и нет Волоса, которым клялись в договорах наряду с Перуном! Нет Велеса, который, хотя его весьма рано путали с Волосом, тем не менее должен быть признан отдельным богом, весьма широко известным в славянском мире (он есть и у западных, и южных славян). Нет Огня Сварожича, которому восточные славяне молились тайно и после крещения и который соответствует индоарийскому богу Агни.

Есть Дажьбог и есть Хорс. Что касается Дажьбога, то в переводе на древнерусский греческой «Хронографии» Иоанна Малалы (включенной в «Повесть временных лет» и в Ипатьевскую летопись под 1114 г.) греческое Гелиос (бог-Солнце) переведено как Дажьбог. Там говорится: «Солнце, его же наричють Дажьбогъ», «Солнце царь, сынъ Свароговъ, еже есть Дажьбогъ». В «Слове о полку Игореве» русские (или, быть может, только князья) дважды названы «Дажбожи внуци» — внуками Дажьбога. На Украине записана свадебная песня, в которой жених «ранесенько» встречает на своем пути Дажбога. В другой песне Дажбог высылает соловушку замыкать зиму, отмыкать лето (Топоров 1989: 40). Имя это встречается как имя мифического персонажа и у других славян в форме Дайбог, Дабог, даже Дабо и Даба у сербов (есть и у словенцев), Дацьбог у западных славян. Еще в XIX в. рязанцы божились: «Авось-те Дажба, глаза лопни!» (Успенский 1982: 91; прим. 115), а у Даля «дажба», «Дажбо» толкуется как «ей-ей», «ей-богу», «право так», «истинно» (I: 413). Дабо превратился у сербов-христиан в дьявола. Но в Галиции в 1394 г. (при Ягелле) существовал некто Данила Дажбогович, стало быть, Дажбог перед тем употреблялось как личное имя. У сербов тоже есть личные имена по Дабогу, как и по Перуну. У поляков — Dadźbóg (XIII–XV вв.). Есть

и топонимы — в Сербии гора Дајбог, в Польше — Дачбоги (Топоров 1989: 40).

В русских источниках встречается и форма Даждьбог. Некоторые ученые (Миклошич, Ягич) считают эту форму исходной и трактуют имя бога как бог-«даритель», «дающий бог», но тогда почему в имени звучит повелительное наклонение глагола? Рыбаков, видимо, прав, считая это поздним осмыслением (по созвучию). Более верным, вероятно, является предположение Фаминцына и Нидерле, что Дажь- является закономерным русским смягчением древнего индоевропейского слова «даг» (санскр. dagh, нем. Tag, сканд. Dag, Dayr — ‘день’, перс. dagh — ‘палить’, ряд балтских слов со значениями ‘жара’, ‘лето’). В скандинавской мифологии есть бог дня. У славян первоначальная форма в этом случае должна была звучать как Дажи бог. На территории западных славян есть ряд местностей Дажи, озеро Дажи, Дажи лес (Фаминцын 1884: 215–216). У сербов Дабог был, возможно, главным богом (Чајкановић 1996). Его священными животными были волки — как у греческого Аполлона и германского Одина (Кулишић и др. 1970: 101).

Странным образом Хорс также интерпретируется как солнечный бог. Хорс (с различной вокализацией: Харс, Хоурс, Хърс, Хрьс, Хрос) упоминается не раз и в христианских поучениях-обличениях. В «Слове о полку Игореве» князь-волхв Всеслав «в ночь вълком рыскаше, из Кыева дорискаше до кур Тмутороканя, Великому Хрьсови влъком путь прерыскаше». То есть, направляясь на юго-восток, пресек путь великому Хорсу — это соответствует трактовке Хорса как Солнца (Рыбаков 1987: 441). Срезневский заметил, что в одном русском литературном памятнике употребляется имя Аполлон на том же месте, где в других текстах стоит Хорс. А в летописном тексте о шестибожии Владимира в списке богов только Хорс и Дажьбог иногда не разделены союзом «и» и точкой, т. е. «Дажбог» служит поясняющим приложением к имени «Хорс» (Фаминцын 1884: 199–202, также Ягич, ныне Васильев 2000: 27–29).

Фаминцын же приводит и эпитет Марса в Умбрии — там к Марсу обращались как к Marte Horse. Слово «хорс» в ряде германских языков означало коня (и сейчас еще англ. horse ‘конь’). Марс был солнечным божеством, и ему ежегодно приносили в жертву коня. Вообще у многих индоевропейских народов (в Ригведе, у персов и скандинавов) солнце изображалось в образе быстрого коня. Если так, то еще более понятным становится выражение «Слова о полку Игореве», где Всеслав, обернувшись волком, пресекает путь

солнцу (т. е. солнечному коню) и прибывает еще ночью, т. е. опережает солнце.

Другое предположение (Миллера, Корша и Миклошича) о происхождении имени этого бога связывает его с иранским миром, где перс. khoreš, khor означает ‘солнце’, а Хуршид — бог солнца (из hvare xšaetem ‘блистающее солнце’).

Два солнечных бога в одном пантеоне? Некоторые исследователи находили выход из этого противоречия в предположении, что Хорс — чуждый, иранский бог, вставленный в летописи и поучения для усугубления языческой грешности двоеверцев (Mansikka 1922: 369). Но Хорс слишком часто присутствует в летописях, поучениях, апокрифах и других древнерусских текстах. Обнорский (1929) производит от него русское слово «хороший» (начальный смысл — ‘божественный’), ср. осетинск. chorsu (т. е. иранск.) ‘хорошо’, chorz, chwarz ‘хороший’. Этот бог, видимо, почитался и у южных славян, так как в Болгарии есть два села Хорсово, а город Разград (странное имя) в средние века назывался Хръзград (Панчовски 1999: 54); у сербов — река Хьрсь и патроним Хрьсовић (Соболевский 1910: 250–252). Абаев же (1965: 115–116) из иранских параллелей считает наиболее вероятной осетинское xorz «хороший», «благой», отсюда и производит имя русского бога — без значения ‘солнце’. Грушевский (1911: 394) находил еще один выход из затруднения — в разделении функций: считал, что в образе Хорса солнце почиталось просто как светило, а в образе Дажьбога — как благодетель Земли и людей. Рыбаков (1987: 441) к нему присоединился, сравнивая Дажьбога с Аполлоном, а Хорса — с Гелиосом. Но в греческой мифологии такой наложение и разделение функций — результат длительного развития и возвышения Аполлона: он вначале не был богом солнца.

Радикальный выход нашли те исследователи, которые считают список Владимировых богов в летописи позднейшей вставкой, добавлением к Перуну, который лишь один участвует в дальнейшем тексте. Но в этом случае Хорс выбывает не из славянского пантеона, а лишь из перечня богов, чьи идолы были установлены Владимиром в Киеве 980 г. «вне двора теремного». Так же, как Аполлон и Гелиос у греков, Дажьбог и Хорс оказываются у славян параллельными в результате разного происхождения. Дажьбог — общеславянский бог, схожий со скандинавским богом дня, богом дневного светила, Хорс — бог восточных славян и части южных, проникший к ним от скифо-сарматского субстрата.

В летописном списке богов Владимира Стрибог стоит на четвертом месте (после Перуна, Хорса и Дажьбога) или на третьем (если Дажьбога считать синонимом Хорса). Имя и функции этого бога остаются загадочными. Он меньше рассмотренных отражен в топонимике. Под Новгородом была Стробожь, у поляков Стшибога (Strzyboga). С. Пирхегер (Pirchegger 1947) выводит имя из иранского эфталитского Śribaga ('возвышенный бог', 'величественный бог', 'добрый, хороший бог') со вставкой на славянской почве эпентетического -t-, и это толкование принял М. Фасмер. Срибага сменил в иранском мире Варуну и Ахура-Мазду. М. Вей (1958), опираясь на гипотетическое происхождение «стрый» ('дядя по отцу') из *petruyos ('отцовский'), производит «Стрибог» из *peter bhagos 'отец-бог', и это толкование принял Рыбаков (1987: 439). Оно, однако, не очень правдоподобно (почему «отец» спереди, и не проще ли было бы bhaga-peter?). Иранское происхождение более вероятно. Некоторые исследователи (Crepajac 1967; Якобсон 1970; Топоров 1989: 41–42) подыскивают первой части этого имени (в древнерусском языке) смысл в «строить», «стригти» («стричь»), «сътьри-» («стереть»), «простирать» и т. п. Топоров толкует имя этого бога как «простирающий благо», «распространяющий долю-богатство». Это остается надуманным и неподтвержденным фактами, какими-нибудь сведениями о функции этого бога — она неизвестна.

В «Слове о полку Игореве» ветры названы «стрибожими внуками», т. е. Стрибогу приданы функции весьма могучего производителя стихийных явлений, повелителя стихий. Рыбаков счел выражение «стрибожи внуки» свидетельством того, что Стрибог был отцом бога ветров (возможно, Вия).

Симаргл в отличие от других богов списка не присутствует ни в поучениях, ни в каких-либо других текстах. Его нет и в мифологиях западных и южных славян. Только в «Слове некоего Христолюбца» (в списке XIV–XV вв.) после упоминания Перуна, Хорса и Мокоши добавлены Сим и Рьгл. Это явно поздняя вставка. С давних пор Симаргла сопоставляли с иранским божеством Сенмургом (Гальковский 1916: 33). Сенмург — это «сайна-мрига» «собако-птица». Акад. М. В. Тревер (1933) более детально разработала выведение имени Симаргла от иранской мифической птицы Сэнмурв, которой Ахура-Мазда поручал стеречь небесное древо со всеми семенами. Сэнмурв имел когти, клыки и крылья, был соединением черт собаки и птицы, нечто вроде грифона. Рыбаков

принял это толкование и подробно разработал его на древнерусском изобразительном материале (1967; 1987: 444), но недавно Васильев показал, что в вариантах, распространенных по соседству с Русью Сенмурв был не собако-птицей, а просто птицей и что все изображения в христианских рукописях не могли быть следами языческих представлений (Васильев 2000: 158–159).

Единственным женским божеством в списке является Мокошь (варианты написания: Макошь, Макешь, Мокуша, Макуша). Она упоминается не только в летописи, но и во многих поучениях, «словах» и житиях. «Слово о началстве Рускыа земли» (список XVI в.) рассказывает, как князь Владимир, ниспровергая язычество, «разбил идола Мокоши и других» — Мокошь выступает здесь как наиболее приметная фигура (Mansikka 1922: 55, 60). Имени соответствует Мокошинский монастырь в Черниговкой области, в Польше местные названия Мокош, Мокошница, Мокошин, есть похожие названия и у полабских славян, и у чехов (Мокошин). Некоторые исследователи считают это имя сугубо славянским, производным от «мокрый», «мокнуть», словообразование по типу «пустошь», «ветошь» (Ягич). Но в функциях богини нет ничего соответствующего такому пониманию.

Аничков (1914: 276) сопоставил с этим именем дославянские местные названия в лесной Руси — таких немало: Мокша, Ропша, Шапша, Капша, Кидекша — все они, по всей видимости, финские. По Мансикке тоже, Мокошь — не славянское имя. Есть финский демон Мокша, от него и Мокошь (Mansikka 1922: 55–60). Гусева (1970) сравнивает имя с санскритским термином «мокша» ‘освобождение’, ‘смерть’. Лихачев (ПВЛ 1950, 2: 324) в комментариях к «Повести временных лет» высказывает догадку, что Мокша была племенным божеством народности мокша, составляющей часть мордовского народа. Отсюда и большая часть топо- и гидронимики с этим корнем, в том числе и Мокошинский монастырь. Им возражают Мокшин (1976), отрицающий финно-угорское происхождение имени (и своей фамилии!), и Зубов (1981), одобряющий иранские сопоставления, но склоняющийся к славянской этимологии.

Между тем, нужно исходить из облика и функций этой богини. Фасмер на основании этнографических наблюдений, опубликованных в «Живой старине» (1898, № 3–4, с. 393) и в «Этнографическом обозрении» (№ 88, с. 283), определяет Мокошэ как домашний дух с большой головой и длинными руками. Е. В. Барсов

сообщал, что в Олонецком крае Мокушу боялись женщины и ее присутствие узнавали по выскубанной шерсти на овцах и по бренчанию веретена. Так что это богиня прядения, плетения и других домашних работ, а также покровительница сватовства, брака и даже полового совокупления — «сплетала», т. е. сводила полюбовников (Ильинский 1929: 7). Г. А. Ильинский объясняет происхождение имени из балто-славянских языков. В литовском языке makstiti 'плести', mekšti 'вязать', maks 'торба', русск. «мошна». По общему признанию, Мокошь в христианское время была замещена Св. Параскевой-Пятницей, покровительницей прядения и домашних женских работ, также и торговли (Львовский 1902). По-видимому, пятница была отведена для почитания этой святой, а возможно, еще и раньше — Мокоши, по ассоциации с Венерой и германской Фреей, которой был посвящен именно этот день.

На этом «списочный» состав богов окончен. Был ли это список богов Владимира или это всего лишь вставка и шестибожие приписали Владимиру позднейшие летописцы, знавшие языческих богов, не так уж важно. Важно, что эти боги у славян были.

Вне списка Владимира стоит летописный Волос, но о нем было уже сказано достаточно. С ним рано начали путать и смешивать старого языческого бога Велеса, которого в списке Владимира нет. О Велесе у восточных славян сохранилось очень мало сведений, но кое-что все же есть. В «Слове о полку Игореве» певец Боян назван «Велесовым внуком» (при чем тут был бы покровитель скота?!). В XI в. в Ростове «Чудской конец поклонялся идолу каменну Велесу». На месте идола Авраамий Ростовский поставил христианскую церковь не Св. Власия, как ожидалось бы, если бы там был «скотий бог», а Богоявления (Толстой 1887: 97). Во Владимирской губернии было село Велесово. В рязанской диалектной речи «велес» — 'указчик', 'повелитель'. Вероятно, это к нему первоначально относилась поговорка «Велик Волос: и крутит, и кутит, как похотел, так и волосит!» (цит. по: Успенский 1982: 180).

Западнославянский материал о Велесе приводят Фишер и Шафраньский (Fischer 1927; Szafrański 1959), южнославянский — И. Панчовски (1993: 78–79). В чешских христианских текстах XV–XVI вв. имя Велес употребляется для обозначения дьявола. В сердцах, когда русские посылают к чёрту, чехи отсылают собеседника «за море к Велесу». В словацкой колядке овец «пасли велесы» (Афанасьев 1865, I: 653). У южных славян есть города и села, которые либо прямо носят имя Велес, либо производное от

него. К первым принадлежат город Велес в Македонии (Микулчиќ 1985), хотя этому городу давалась и другая этимология (Romanски 1931), неподалеку поселение Титов Велес, также поселение Велес в Западной Сербии; ко вторым — села Велесница на Дунае и Велестово в Черногории (Кулишић и др. 1970: 58). Есть и личные имена — Вела и Вељо.

Более широко Велес представлен в индоевропейских связях (Jacobson 1969; Brückner 1985: 148–149). По этим связям, Велес (или Велис, Вельнис) — исконное божество славян и балтов, связанное с культом мертвых. Это ясно видно в литовских материалах (Веселовский 1889; Иванов и Топоров 1973; Ivanov and Toporov 1973; Лаучюте 1983), проглядывает и в славянских (чешск. «за море к Велесу»). Литовский языческий Велс — бог загробного мира, пасет души умерших. Ему принадлежат божьи (то есть дикие) кони, быки и птицы. Ныне Велнас, Велинас у прибалтов — 'чорт' (как и Велес у чехов).

К пантеону могут быть также причислены Див или Дый, упоминаемый в «Слове о полку Игореве», Аусень (Овсень), совпадающий по корнеслову с латышским Усенем, индоарийской Ушас и римской Авророй — богиней зари. Я оставлю без рассмотрения вопрос о Ладе, Леле и Живе — они не относятся прямо к моей теме. Однако замечу, что Купало, Ярило, Кострома и т. п. особыми божествами не являлись — основания этой моей позиции станут ясными из дальнейшего.

В значительной части, как явствует из распространенности и укорененности имен, а также из индоевропейских параллелей, это был общеславянский пантеон. Восточнославянская и отчасти южнославянская мифологии, по-видимому, лучше сохранили старые общеславянские имена богов, чем западнославянская мифология. Почему же эти общеславянские боги — Перун и другие — не только не выступают в главных ролях на Западе, но и большей частью вообще там очень слабо видны.

Мне представляется, что разгадка — в именах западнославянских богов: Святовит, Яровит, Руевит, Поревит, Витолюб, Радегаст и т. п. — по структуре все это типичные *личные* имена князей, ср. обычные княжеские имена Витомир, Витослав, Витомысл, Добровит, Драговит, Людевит, Доброгаст. Как отметили Прохазка и Росик (Prohàzka 1958: 152; Rosik 2000: 116), общей чертой полабских и поморских богов является их воинственность. Такой бог напоминает феодального господина, предпринимающего военные

вылазки во главе своих отрядов. Святовит имел даже свою дружину из 300 конников. Это естественно: западные окраины славянства выдерживали непрестанный натиск германских феодалов. В условиях ожесточенной борьбы с германцами западные славяне, судя по именам их богов, на места богов подставляли своих героизированных князей-полководцев и князей-жрецов, которые после смерти становились богами подобно римским императорам. Меч и боевой конь были естественными их атрибутами, ибо война была их главным делом. Погребальные культы неких исторических личностей, ставших легендарными и окруженных посмертным поклонением, постепенно слились с почитанием богов, и образы героев переросли в образы богов. Так были вытеснены старые общеславянские имена богов — еще до крещения. Их заменили боги-воины, боги-герои.

Функции Перуна и других восточнославянских богов были изначально более разносторонними.

Часть III

ВЫХОД НА СЛАВЯНСКИЙ ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЮ

1. БОЧКИ НА МЕДНОМ НЕБЕ

Медное небо. Вайнахские сказки приписывают Пиръону создание небес из меди или сплава на медной основе (латуни). Хотя в славянском ареале и нет прямых сведений такого рода о Перуне, приходится все же считать, что славяне принесли их с собой на Кавказ, так как вайнахские сказочные тексты совершенно отчетливо противопоставляют эти небеса настоящим и не приписывают их создание своему, местному богу.

В глубоком прошлом славяне, подобно балтам и другим индоевропейцам, видимо, представляли себе небо каменным (Reichelt 1913; Biezais 1960; Pisani 1965: 842), и Перун, с его атрибутом позднего неолита — каменным молотом, был причастен к этим представлениям (лингвисты связывают его имя с хеттским peruna «скала» — см. Иванов 1968). Но сам Перун не выступает непосредственно создателем неба, да еще медного. Тем не менеее он к подобной деятельности близок.

По освоении металлов в мифологию балтов вошел бог-кузнец демиург Телявель (аналог финского Ильмаринена, греческого Гефеста, римского Вулкана и др.). Он стал помощником главного бога, а потом — Перкуна, выковал солнце и поместил его на небо (Brückner 1904; Топоров 1966: 143–149; 1970). А в хеттской мифологии именно бог грозы, аналог Перуна, повелел богу растительности Телепину (ср. с именем Телявеля) привести «небесного Солнечного бога» из моря, чтобы возвести его на небо (Иванов 1972: 195–196). У осетин божественный Батрадз, герой с чертами громовержца, «дух грозы», по Дюмезилю, не живет на земле. Он то

летает, то отдыхает на небе у небесного кузнеца Курдалагона (Дюмезиль 1976: 59).

В славянской мифологии приравненный еще в древней Руси к Гефесту бог Сварог, имя которого сопоставляют с древнеиндийским «сварга» «небо» (Фасмер 1971: 710–711; Enrietti 1980: 75; Трубачев 1983: 257), считался отцом солнечного Дажьбога и породителем огня (Сварожича), а также основателем кузнечного мастерства: при нем с неба упали кузнечные клещи и люди научились ковать. Чудесный кузнец, культурный герой, фигурирует в восточнославянском фольклоре под именем Кузьмодемьяна (от Св. Кузьмы и Демьяна — из греческих Космы и Дамиана, — ставших патронами кузнецов по созвучию со словом «кузнь») (Иванов и Топоров 1965: 141–143; Łowmiański 1979: 225; Рыбаков 1981: 529–531, 538).

Таким образом, в эпоху металла небо в представлениях славян было связано не только с солнцем и огнем, но и с кузнечным ремеслом, с ковкой. Отсюда недалеко до представления неба медным. По финскому эпосу небесный свод был выкован божественным кузнецом Ильмариненом, а в Эгейском мире на исходе бронзового века (собственно уже в железном) Гомер прямо называет небесный свод медным (Ил. V, 504; XVII, 425; Од., III, 2). Так и у других архаических авторов Греции — Феогнида, Пиндара (Шмидт 1931: 15–17). О медном небе, отмечает Шмидт (1931: 16), напоминают медные купола христианских церквей (по-гречески «купол» — «οὐρανισκος», ураниск, т. е. небесный). Видимо, и славяне не избежали этого развития космографических представлений, пройдя через бронзовый век.

Какова, однако, связь Перуна с божественным кузнецом и медью у самих славян? Сохранились поверья, что кузнец наделал громовых стрел Св. Илье (христианскому заместителю Перуна у славян), за что получил превосходство над чертями. Черти, гонимые Перуном, не любят и боятся кузнецов, а молнии не зажигают кузницу (Перетц 1899: 21). И хотя громовыми стрелами в народе называли кремневые наконечники (неолита и бронзового века), находимые в земле, но в народной загадке молния определяется так: «Летит медная стрела, никто ее не поймает — ни царь, ни царица, ни красная девица» (Афанасьев 1865, I: 245). Да и у греков, судя по Гомеру (Il, XI, 65) и Эсхилу (fragm. 192, N^2), киклопы делают медную молнию.

К новому времени языческое представление о медном небе сохранилось у русских христиан в качестве инвертированного

образа. В народном стихе Христос угрожает людям: если не послушаете моих заповедей, то сотворю небо медным, а землю железною.

От неба медного росы не воздам,
От земли железной плода не дарую,
поморю вас гладом на земле;
Кладези у вас приусохнут,
Источники приоскудеют.
Не будет на земле травы,
Ни на древе скоры:
Будет земля яко вдова.

(Афанасьев 1865, I: 142)

Так теперь представлялась русским людям жизнь под медным небом.

Таким образом, есть основания полагать, что небеса из меди или сплава на медной основе оказались в кавказской характеристике Пиръона — Перуна не благодаря какой-то местной инновации, а принесены из славянского очага, где они сохранялись в тесной связи с Перуном от бронзового века. В Центральной же и Восточной Европе это было все то же II тыс. до н. э.

Правда, Рыбаков относит сложение у славян комплекса идей о божественном кузнеце к железному веку — на том основании, что ковка, де, применялась только в медном веке (который славяне не прошли) и в железном веке, а в бронзовом веке применялось только литье (Рыбаков 1981: 532). Но это неверно. Во-первых, бронзовые изделия с небольшой присадкой олова или его заменителей подвергались дополнительной проковке, во-вторых, в бронзовом веке целый ряд видов изделий (например, украшения) изготовлялись из чистой меди.

Стал ли Перун еще у славян не только распорядителем, но и создателем медных небес (оказавшись главным богом) или это результат упрощения мифа при переходе в иную среду, трудно сказать.

Ведьмы. В сообщениях о женщинах, которых Пиръон посылал на небо лить воду, воспроизводя дождь, скорее всего отразились рассказы о ведьмах и колдуньях. По этнографическим данным, как у германцев, так и у славян (Афанасьев 1851; 1969, III: 427–511; Токарев 1971; Новичкова 1995; Виноградова и Толстая 1995; Виноградова 2000: 230–270; Власова 2001: 60–72; Ђорђевић 1989) именно

таким женщинам приписывалась власть над дождем и вообще над погодой, а с тем и над урожаем. Немецкое название для таких колдуний — «делательницы погоды» (*Wettermacherinnen*), «делательницы грозы» (*Zessenmacherinnen*), «молниевые ведьмы» (*Blitzhexen*).

Средневековая охота за ведьмами, с судебными процессами против ведьм, пытками и казнями, развернувшаяся в эпоху Возрождения и особенно Реформации (Мишле 1997; Канторович 1899; Сперанский 1906; Рассел 2001), основана не столько на церковной реакции на опасные тенденции времени, сколько на массовом народном сознании, разбереженном религиозными войнами и стихийными бедствиями этой эпохи (Гуревич 1987).

На Руси сведения о ведьмах содержатся уже в Начальном летописном своде (Смирнов 1909) и обильны в сочинениях последующих веков. Особенно сильными считались в народе киевские ведьмы. За повелениями своего властелина они слетались на Лысую гору, что на левом берегу Днепра, — туда, где когда-то стояли идолы богов (впрочем, Лысые горы, да и кумиры на них, были и в других местностях Руси). Иными словами, это были как бы низшие распорядители из ведомства бога-громовика, посредники между ним и людьми. В финских рунах колдун прямо аттестован «сыном бога-громовика Укко» (Афанасьев 1969, III, 442–443). Главные периоды активизации ведьм в России — Святки (конец декабря — начало января) и Купало (24 июня), т. е. солнцевороты (Афанасьев 1851: 107; Власова 2001: 64–65). Дальше мы увидим, какое значение эти дни имели в культе Перуна.

У древних германцев ворожба считалась постыдной для мужчин, обвинение в ворожбе могло навеки опозорить мужчину и воспринималось как тяжелое и оскорбительное обвинение, означавшее, что мужчина обабился, утратил мужское достоинство (Grimm 1835: 559–560, 606, 1026, 1040–1042). Но обратиться к ворожее было не позором и для мужчины. По Фритьофсаге, сыновья конунга Бели наняли двух ведьм и те, поднявшись на утес, возбудили морскую бурю на погибель Фритьофу (Афанасьев 1869, III: 445).

На Руси ворожбой не брезговали и мужчины. Все же русская летопись подчеркивает, что волхвованию предаются преимущественно женщины. Колдун назывался у восточных славян волхвом, колдунья, ведьма — волховью. «Паче же женами бесовская волъшвания бываю́ть; искони бо бес жену прелсти, си же мужа; тако в си роди много волхвують жены чародейськи, и отравою и инеми

бесовськыми козньми» (Смирнов 1909: 225). По сведениям этнографов, на Украине верили, что ведьмы могут скрадывать дождь с неба и держать его в завязанных крынках или бадьях (Афанасьев 1869, III: 449–450). Поэтому, когда дождь долго не орошал полей, крестьяне хватали баб, заподозренных в колдовстве, и устраивали им испытание водой: с камнем на шее топили на веревке в омуте и следили, потонет или нет. Тонувшую вытаскивали и оправдывали, а в непотопляемой опознавали ведьму, забивали ее насмерть и топили силой (Афанасьев 1869, III: 510; ср. Ефименко 1883; Канторович 1899). Предполагалось, что как земля не приемлет колдунов, так вода не приемлет ведьм (Успенский 1982: 82).

В древней Руси происходило то же самое. Серапион, владимирский епископ XIII в., укорял паству: «Молитесь и чтите я (ведьм. — Л. К.), и дары приносите им, ать (пусть) строят мир, дождь пущають, тепло приводять, земли плодити велять...». Но и на смерть, продолжал епископ, осуждаете их без справедливого суда, без опроса свидетелй (послухов): «вы же воду послухом поставите, и глаголите: аще утопати начнеть — неповинна есть, аще ли попловеть — волховь есть» (Mansikka 1922).

В мифологии европейских народов ведьмы ездят (или летают) верхом на помеле, метле, кочерге, на березовом полене, на песте, на улье (т. е. на бревне). Метла, помело, заметающие путь, Баба-Яга в ступе — яркие образы, но общим для всех этих «средств передвижения» является палка, жердь, которая и представляет основу средства. А в сердцевине этих представлений лежит не особое отличие ведьм, а магия, имевшая применение и вне одиозных деятельниц. Рассмотрев этнографические материалы, Б. П. Кербелайте (1996: 342–343) пришла к выводу, что эти рассказы отражают реальные магические действия в быту. Например, у русских был обряд, называемый «вьюнины»: группы женщин верхом на метлах объезжали те дома, в которых жили молодожены. На Украине для изгнания нечистой силы хозяйка дома, отстояв в церкви вечерю в Чистый четверг (страсти) и принеся домой горящую свечу, раздевалась догола и, сев верхом на помело, объезжала на нем магическим кругом дом и двор (Зеленин 1991: 392). В Литве женщина, пришедшая спросить, можно ли посылать сватов, подъезжала к столу на метле — этого было достаточно, чтобы хозяева поняли цель ее визита. Утром в праздник летнего солнцеворота (т. е. на Купалу) литовские женщины проезжали верхом на метлах по деревне и объезжали коров, чтобы те давали больше молока.

Палку, на которой эти женщины ездили, они называли «конем». Название это, как полагает Кербелайте, имело в фольклоре эротическое значение и в переносном смысле означало фаллос. Так, в русских сказках девушка, с которой переспал герой сказки, посланный за молодильными яблокам, проснувшись говорит: «Ах, невежа приезжал, да в моем колодце своего коня напоил». В русской свадебной песне из Сибири «В подклеть идти» поется:

Благослови,
Хозяин-господин,
Пролубку долбить,
Каурку поить...

Кербелайте предполагает синонимичность понятий ‘древо’ и ‘конь’ (1996: 346–347), но я бы мог к этому добавить и прямую связь понятий ‘фаллос’ и ‘конь’: на современном российском тюремном жаргоне «посадить на красного коня» или «посадить на кожаного коня» означает ‘оттрахать’, ‘вы..ать’ (собственные наблюдения). Ведьмам средневековые обвинители приписывали половые сношения с демоническими существами — инкубами. Так или иначе явная ассоциация езды женщин на палке-коне (то есть ведьм) с сексуальными действиями и брачной обрядностью налицо. Впоследствии будет рассмотрено, какое это может иметь значение для увязки ведьм с культом Перуна. Пока удовлетворимся этой, по правде сказать, еще очень слабой выявленностью данного аспекта: отдельные метафоры в узких, отдаленных друг от друга сферах...

Бочки. Широко распространено было поверье, что эти «жены чародейськи», сиречь волхови, ведьмы, летают в поднебесье, в колдовских целях льют из горшков и чаш воду, вызывая этим дождь, бросают в воду кремневые («громовые») стрелы, накликая этим молнии, и катают бочки, «разрыв которых производит грозу и бурю» (Афанасьев 1865, I: 581, 1869, III: 443). Катают бочки! — совсем как Пиръон на Кавказе. А Пиръон имел какую-то власть над женщинами, заставлял их подниматься на небо и лить оттуда воду. Таким образом, катание бочек привязано на Кавказе к Пиръону — Перуну, богу грозы, не случайно (разбивание, правда, не представлено в вайнахских текстах, но в европейской этнографии связано с катанием бочек).

Эта привязка подкрепляется прямой связью бадьи с громовиком у ведийских ариев, при чем примечательно, что в данном

случае этот громовик там не Индра, а его архаический прототип, тезка Перуна — Перкуна Парджанья. В гимнах Ригведы (1999: V, 83,8; VII, 101,4) молящиеся призывают Парджанью:

> Поднимай огромную бадью! Выливай (ее)!
> Пусть хлынут вперед выпущенные ручьи!
> Пропитай жиром землю и небо!
> Да будет хороший водопой для коров!
> . . . .
> На ком покоятся все существа,
> Три неба, (из кого) трояко струятся воды... —
> Три бочки для поливки
> Во все стороны льют по каплям обилие сладости.

Разбивание бочек с колдовской целью «разрешения вод» не было прерогативой волховей (позднейших ведьм). Они, вероятно, пользовались своими чарами лишь для разовых поворотов погоды в нужную сторону — аномальных, так сказать, по спецзаказам, в нарушение естественного хода. Для обеспечения же нормального ежегодного «разрешения» небесных вод на весну и лето обряд совершали всем миром, видимо, в определенные календарные сроки. Обычай коллективного разбивания бочек сохранялся на Руси долго, и церковь рассматривала его не как безобидную забаву, а именно как языческий обряд. Под 1358 г. в Новгородской летописи записано обязательство отказаться от этого обычая: новгородцы «того же лета целоваша бочек не бити», а в Никоновской летописи (ПСРЛ, X: 230) текст более развернутый: «Того же лета новгородци утвердишась межи собою крестным целованием, чтоб им играния бесовскаго не любити и бочек не бити». И позже, при Иване Грозном, в 93-й главе «Стоглава» (1861: 264–267) порицаются игры и плясания «над бочками и корчагами».

Рыбаков в примечании (1987: 689, прим. 72) отметил: «Обычай битья бочек не выяснен».

Как выглядел этот обряд, мы можем себе представить по описанию аналогичного обряда в XIX в. у хорутан Зильской долины. В каждой деревне стояла на площади почитаемая липа; к дереву привешивали бочку; юнаки на конях скакали вокруг липы, стараясь на всем скаку попасть палицей в дно бочки, пока, наконец, бочка не рассыплется. А в это время остальные селяне пели обрядовые песни (Афанасьев 1865: 589).

Палица — оружие, заменяющее в эпосе отживший боевой топор-молот (или булаву) бога-громовика (и в средневековой Индии

ваджру стали изображать именно палицей). Тот факт, что бочку поднимали не на любой предмет, приближающий ее к небу (скажем, на крышу навеса, на перекладину качелей и т. п.), и не на любое дерево, а на особо выделенное, почитаемое дерево, побуждает подозревать, что это дерево рассматривали как воплощение «мирового дерева», связывающего землю с небом.

У А. Н. Афанасьева (1865, I: 581) приведенное ведическое обращение к Парджанье рождает ассоциацию со славянскими выражениями «льет как из ведра», «лье як з бочкі», и можно было бы сопоставить их с обрядом разбивания бочек, но выражения эти могут быть и простыми сравнениями (вполне естественными также без всякой мифологической подкладки), а в записях об обряде нет никаких указаний на то, что в бочках содержалась вода, хоть вряд ли такой любопытный факт избежал бы особого замечания информаторов. Значит, в смысловой мотивировке обряда он уже далеко отошел от непосредственной реализации симильной магии, либо воображаемый объект, высвобождаемый из бочки при разбивании, изначально мыслился иным — более широко и обобщенно представляющим природные стихии или вообще как-то иначе с ними связанным. Соответственно может выявиться и иное решение вопроса о связи этого мотива с Перуном.

Для прояснения этого обстоятельства нужно расмотреть два ряда даных:

а) что известно по фольклорным источникам культового происхождения (волшебные сказки) о содержании специально разбиваемых бочек;

б) когда еще в обрядах полагалось высоко устанавливать бочки и вообще как-то использовать их в ритуале.

Этому будут посвящены два следующих раздела.

2. «ЦАРЬ САЛТАН» И РУСАЛКИ

Царица в бочке. В русских сказках бочка фигурирует как сосуд, в который бедняк заключает своего злыдня (злую участь, недолю) или злыдней с целью от них избавиться. Он обманывает богача (вариант: богатого брата), из жадности тот добывает или открывает сосуд, и недоля мигом прицепляется к нему. От нее нельзя избавиться иначе, чем передав ее кому-нибудь — так как колдун не может перед смертью избавиться от своего тяжкого уменья (и не

может умереть иначе), чем передав его кому-нибудь. Глубинный смысл этих поверий — в том, что различие участей, их неравенство, существование добрых долей и злых, легких и тяжких, извечно, и они не могут исчезнуть, могут лишь перераспределяться.

Это старый мотив — он представлен в апокрифе о Соломоне, «како закопа беси в единой дельве (яме)». Истоки сюжета находят в талмудических и арабских притчах. Нас здесь интересует лишь восточнославянское оформление сюжета: бочка в качестве вместилища, она брошена в болото, злыдня подлавливают, защемив ему руки в расщепленном дубе (Сумцов 1913), дуб же — дерево Перуна. В указателе Арне — Андреева это мотив № 735 «Две доли», в Сравнительном Указателе Сюжетов — 735а*.

Разбивание бочки здесь не представлено, и в контексте данного исследования мотив «злыдней в бочке» интересен только как фольклорное свидетельство применения бочки в качестве средства избавиться от нежелательных субъектов.

Ближе к нашей теме оказывается другой мотив — дети в бочке. Этнографически он представлен в Литве, где на Заговенье обливали водой девушек или подростков, которых в бочке возили по деревне (Кербелайте 1996: 344). Но мифологический вариант более популярен и разветвлен в русском фольклоре. У Н. П. Андреева этот мотив (№ 707) называется «Чудесные дети», в Сравнительном Указателе Сюжетов — 707 (СУС 1979). Он нередко соединен с мотивом (№ 675 по Арне — Андрееву) «По щучьему веленью». Суть сказки в том, что по колдовскому слову мужичка (тут и использован мотив «По щучьему веленью») царица забеременела в отсутствие царя (мотив чудесного зачатия). Она обвинена в прелюбодеянии, да еще ведовском — с невидимым «инкубом». По другим вариантам, царь не отсутствовал, но родилось необычное дитя — со знаками сверхъестественного происхождения: божественного (солнце во лбу, месяц на затылке, или по колено ноги в золоте, по локти руки в серебре) или звериного (сходство с определенным животным в какой-то части тела). Последний вариант (звериный) у современных сказочников слабо использован; но по крайней мере так излагают дело царю завистливые старшие сестры царицы, которые тоже оказываются при царе (видимо, как старшие жены, что сильно удревняет весь сюжет).

Обвиненную царицу на сносях или уже родившую (тогда вместе с сыном или 9 сыновьями) заключают в бочку, а бочку, засмолив, пускают по волнам. Царевич растет в бочке не по дням, а по

9 Зак 3231

часам. Сюжет использован Пушкиным в «Сказке о царе Салтане». У Пушкина, как и в народной сказке, все оканчивается счастливо. Бочку прибило к берегу, царевич «вышиб дно и вышел вон». В конце концов царевич, вернувшись, опознан и воцаряется на отцовском троне. До Пушкина сказку использовали на Древнем Востоке и в Эгейском мире сочинители царских родословных — для обоснования законности власти некоторых узурпаторов (вроде Саргона и Персея): конструируя чудесное рождение, узурпатора представляли вернувшимся законым наследником трона (Аполлод., 2.4.4; Drews 1974).

Е. Аничкова (1927) проделала «Опыт критического разбора происхождения Пушкинской сказки о царе Салтане». В качестве возможных источников она упоминает восточные сказки — бурятскую сказку о Шанхисе (Чингис-хане) и гуннские предания об Аттиле, в которых засмоленную бочку пускают по морю. Три сестры царицы взяты из «Тысячи и одной ночи», султан — из повести Чосера о Констанции, только в этой повести пускают по морю не бочку, а неуправляемый корабль. В русских допушкинских лубочных сборниках сказка об Амадусе отправляет героя в бочке по морю. В других русских сказках чудесные дети — близнецы. В одной из сказок фигурирует царь Салтан. Аничкова считает, что прозаическая запись сюжета пушкинской сказки о царе Салтане, сделанная самим поэтом и опубликованная Анненковым в числе сказок няни Пушкина Арины Родионовны, скорее всего является просто прозаическим переложением готовой пушкинской сказки или ее проектом.

Среди сказок Арины Родионовны могла быть такая сказка, но данная запись слишком близка к стихотворению, а корни многих его мотивов прослежены вне русского фольклора. Записи истинных русских сказок начались только в середине XIX в., после Пушкина, и в них уже могут отразиться заимствования в фольклор из пушкинских текстов. Но в этих записях есть сказки о Бабе-Яге, которая обратила близнецов-царевичей в волчат и подменила их крестьянским сыном, а царь посадил жену с ребенком в бочку и пустил по морю. Выросши, крестьянский сын сумел обратить волчат в людей и помог разоблачить всю каверзу. Этот рассказ слишком далек от пушкинского текста, чтобы быть результатом фольклорного пересказа.

Есть обрывки того же сюжета, вошедшие мотивами в другие сюжеты. Так, в сказке о Марье Моревне женщины в бочке нет.

Убив царевича, змей положил его в смоленую бочку и бросил в море. Но прилетел орел, поднял бурю, и волны выбросили бочку на берег, сокол поднял бочку в поднебесье и бросил с высоты, чтобы она разбилась, а ворон принес живой воды и воскресил царевича к некой новой жизни.

Но кем были прототипы героев сказки? Мог ли царевич спастись и вернуться? Какая реальность лежит в основе сказочного сюжета?

Уже в завязке сюжета заключен ключ к разгадке. Героиня обвинена в прелюбодеянии. По нормам первобытного общества у ряда ближневосточных и индоевропейских народов это — преступление, каравшееся утоплением виновной женщины (мужчина имел право на внебрачные связи). По законам Хаммурапи (§ 143) замужнюю женщину, «если она не блюла себя, а выходила (изменяла мужу), дом свой разоряла и унижала своего мужа, эту женщину должны бросить в воду» (Волков 1914). Древние германцы навязывали изменившей жене камень на шею и со связанными руками бросали ее в болото (уже свыше 330 таких «болотных трупов» найдено археологами — см. Rehfeldt 1942; Struve 1967; Brothwell 1986). Так же, видимо, поступали и ахейцы: когда Аэропа до замужества вступила в любовную связь, ее отец Катрей хотел утопить ее; когда, выйдя замуж за Атрея, она изменила ему, он, как сказано у Софокла и Еврипида, повелел бросить ее в море (Roscher 1: 87).

У славян такой способ наказания не засвидетельствован для обычной измены. Но в сказке представлена не обычная измена. Забеременев по колдовскому слову, царица заподозрена не в обычном прелюбодеянии, а в ведовском — в сношении с невидимым, сверхъестественным существом, духом, «инкубом», как определили бы его средневековые «охотники за ведьмами». В славянском фольклоре широко представлены сексуальные связи женщин с демоническими существами — оборотнем, домовым, вампиром, умершим мужем, летающим змеем (Виноградова 1996; Левкиевская 1996). Причисленный христианством к «нечистой силе», дух этот иначе воспринимался языческим сознанием (не делавшим такого четкого различения между чистым и нечистым духами), что и отражено в фольклорном освещении. Когда колдуна, напустившего «порчу» на царицу, спрашивают, его ли сын, ответ гласит: «Нет, божий!» (Афанасьев 1872, I: 167, 411).

Какой бог предполагался отцом чудесных детей? Сказка об этом молчит, вот разве что число сыновей показательно: 9 сыновей

у литовского Перкуна, 9 шагов делает перед смертью Тор, 9 клыков вепря вбито в священный дуб (находка 1975 г.), выловленный в Днепре, — несомненно один из Перуновых дубов; в другой, извлеченный из Десны (находка 1909 г.), вбито 4 челюсти молодых свиней квадратом (Болсуновский 1914; Козловська 1928; Ивакин 1979; 1981). Каждая из трех птиц, прилетавших к царевичу в сказке о Марье Моревне, появлялась сквозь потолок при звуке грома...

Так или иначе, чудесные дети — дети бога. Это сюжет, близко родственный одному из основных мифов христианства — мифу о «непорочном зачатии».

Тем не менее героиню трактовали (и с точки зрения позднейшего фольклорного сознания — несправедливо) явно как ведьму, а уж ведьмы-то, как мы видели, на Руси определенно были связаны с Перуном. При спуске героини в бочке на воду в одном из вариантов проскальзывает любопытная мотивировка: виновата — потонет, права — выплывет. Да ведь это типичная формула суда над «ведьмой», только перевернутая! А перевернутость вызвана тем, что вытягивать «оправданную» на веревке никак не возможно, потому что в основе сюжета не было оправдания — бочка уплывала по волнам насовсем, а «оправдание» приходило через воскрешение с того света в новом поколении, в ином воплощении.

У многих первобытных народов рождение необычных детей — близнецов (в данном случае сразу 9 сыновей!), уродов, детей с необычными признаками, — воспринималось как результат вмешательства сверхъестественных существ (богов, демонов) и вызывало опасения. Нередко в подобных случаях и мать и младенцев изолировали от общества, удаляли, приносили в жертву богам (Штернберг 1936: 86–92, 143 — 158; Токарев 1964: 144–146). У древних индоариев, по Шатапатха-брахмане и Тайтирия-брахмане, полагалось жертвовать богу смерти Яме бесплодную женщину, а его сестре-близнецу Ями — двойню или женщину, которая рожает двойняшек (Гусева 1977: 127). У южных славян Зечевич (Зечевић 1973) выявляет в народных преданиях память об избавлении от внебрачных детей — отправлении их к божеству в качестве умилостивительных жертв с целью вымолить лучшую погоду, то есть о человеческом жертвоприношении.

В то же время этих людей, столь явно отмеченных вниманием богов или демонов, нельзя было просто убить. С ними нередко поступали как с подлежащими удалению сакральными объектами. На Руси такие объекты (обветшавшие иконы и церковные книги,

высохшие просфоры и т. п.) запрещалось выбрасывать или уничтожать. Их полагалось пустить вплавь по реке: так они приплывут в ирий, т. е. в рай (об этом рассказывает Олеарий; см. также Успенский 1982: 185; Агапкина 2002: 48–49). Есть и другая причина для предания ведьм воде — об этом ниже.

Таким образом, в сказке, по сути, описано происхождение русалок.

Русалки. Романтическое представление о русалке как прекрасной девушке с зелеными волосами и рыбьим хвостом вместо ног, резвящейся в воде и томно завлекающей юношу любовными призывами — это создание нового времени. Исконная русалка менее эстетична и более опасна. Молодыми и красивыми представляли русалок только в южнорусском регионе, возможно под западным (болгарским и польским) влиянием. В средней и севернорусской полосе по большинству народных описаний, русалки — голые отвратительные старухи, с распущенными волосами. Одним из распространенных признаков русалок в народном сознании являются длиннющие груди, которые русалки могут закидывать на спину (Дынин 1994; Виноградова 2000: 149–15). Они любят щекотать встреченного и могут защекотать насмерть.

Само название (оно бытует только в России) образовалось очень поздно: зафиксировано только с XVIII в., с Татищева (Дынин 1994: 112, 114). Происходит оно от названия римского праздника *розалий*, который в свою очередь был назван так по розам, из которых плели венки. Видимо, пройдя через греческий (Византия) и румынский язык, розалии (греч. ρουσάλια) превратились в *русалии* у южных славян. Праздник был посвящен покойным родственникам и приходился на позднюю весну — дни между Вознесеньем (Спасом) и Троицей назывались «русальской неделей» (Колева 1977: 290). В болгарских деревнях существовали дружины *«русальцев»* во главе с *«ватафином»*, колдуном. Звание это было наследственным, как и знание трав и зелий, связанных с русалками. Ватафин раздавал остальным русальцам жезлы — *тояги*. Русальцы плясали столь бешено и неистово, что доходили до исступления и падали без чувств. Во всю русальскую неделю русальцам нельзя было ни креститься, ни молиться ни при каких обстоятельствах, чем подтверждается языческий характер этой обрядности (Маринов 1914, 1994). В Болгарии есть много мест, названных по русалиям: Русалийски проход, Русалийски лъг, Русалийска

потека, Русалийско кладенче, Русалийски гробища (Панчовски 1993: 102).

Название праздника «русалии» встречается в русских летописных памятниках XIII–XVI вв. Кирилл Туровский в XI в. в числе «злых и скверных дел» называет «плясанье, бубны, сопели, гусли, пискове, игранья неподобные, русалья». На Руси XII в. даже время поста определялось по этому языческому празднику: «...и по сошествии святаго духа, рекше по русалиих...» (Рыбаков 1987: 677). В Ростове в 1220 г. на основе греческого жития св. Нифонта было написано «Слово святого Нифонта о русалиях». Там описано, как Нифонт встретил на городской площади около церкви 12 русальцев, возглавляемых «унылым и дряхлым» старцем, а с ними был флейтист, который веселил народ, «скачя с сопельми и с ним идяше множество народа, послушающе его; иниии же плясаху и пояху...». Святой Нифонт «бе одержим великою печалью о таковей погибели... и молишеся остати всем игр бесовъских, — наипаче же свое имение дают бесу лукавому, иже суть русалия иние же скоморохом» (Гальковский 1913: 264–267). Изборник XIII в. поучает верующего: «Егда играют русалия ли скомороси, ли пьянице кличють... или како сборище идольских игр — ты же в тъ час пребуди дома!» (Срезневский 1958: 157; Рыбаков 1987: 677, 690). «Но в Киевской церкви Спаса на Берестове обнаружена надпись того же времени, процарапанная на стене: «Дьяконъ свтго Спса приде на позоръ (зрелище) русалиеми» (Высоцкий 1985: 75–76, табл. XXXVI, рис. 358). Еще в XVIII в. продавались литые образки св. Нифонта с надписью: «Проклятъ всякъ, иже кто оставит церковь божию и последуетъ русалиямъ» (Рыбаков 1887: 690–691).

В русальских плясках участвовали и женщины в ритуальной одежде со спущенными длинными рукавами. В Болгарии во время купальской обрядности девушка размахивала такими рукавами, как птица крыльями. На древнерусских изображениях Рыбаков выявил целую серию плясуний со спущенными рукавами, а этнография предоставила женский костюм с длинными до щиколоток рукавами (Рыбаков 1987: 691–741).

Как полагают многие ученые, участниц весенне-летнего празднества, украшающих себя цветами и ветками, и стали называть *русалиями*, а в России XVIII в. — *русалками* (Nilsson 1914: 1115; Mikloschich 1864; Веселовский 1889: 261–287; Шелов и Златковская 1978; Златковская 1978; 1984). Тогда не совсем ясно, как это название перешло с участниц на духов женского пола, ради

которых эти торжества устраивались. К тому же в засвидетельствованной терминологии русальцами назывались как раз мужчины, а русалиями — сами праздники.

Представления о русалках широко распространены, но в восточнославянских областях этот контингент имел специфический характер (Померанцева 1975а: 68–91; Соколова 1979: 213–223; Виноградова 2000: 141–229). Тут их называли не только русалками, но и *водяницами, шутовками, купалками, лоскотухами* (т. е. щекотуньями), а название «русалки» часто и не знали. Зеленин даже считал, что кроме названия вряд ли что-либо перешло от русалий, поминального праздника цветов, к русалкам — это совершенно другое явление. Того же мнения были и Златковская и Померанцева. По их представлениям, заимствованный термин наложился на местную обрядность и на ранние представления славян о женских водяных, лесных и полевых духах, которые активизировались во время русалий.

С точки зрения Дынина, большая вариативность образа говорит за то, что русалки — вообще недавнее образование, что какие-либо существа, похожие на нынешние образы русалок, отсутствуют в древнеславянской мифологии. Там женскими духами были *берегини*, но это лихорадки (27 сестер); были *вилы* (в Болгарии *самовилы*), но это крылатые девы. По болгарским поверьям, это были женские существа, очень красивые, с длинными косами и крыльями. От них зависело ниспослание дождя и плодородие нив. Ближе русалки к *полудницам*, наличным у всех славян и скрывающимся во ржи. Они укрывают травы и хлеба от сожжения солнцем, но не обладают многими особенностями русалок.

Как показал Д. К. Зеленин, русалками, по восточнославянским народным представлениям, становились молодые утопленницы и умершие некрещеными дети (последние превращались в особую разновидность русалок — *мавки*). Те и другие принадлежат к числу «заложных» покойников — умерших не своей смертью (утопленники, опойцы, убитые, замерзшие, самоубийцы, мертворожденые дети и т. п.). Считалось, что не прожив отпущенный им срок, они завидуют людям и особенно опасны. Хоронить их надо отдельно и не в земле (Зеленин 1911; 1916; 1917).

Умершие колдуны и колдуньи тоже относятся к заложным покойникам, но исследователи обычно редко отграничивали ведьм от русалок, впрочем, и в народе их кое-где объединяли. В Зарайском уезде женщина, представлявшая в русальный вечер русалку,

выезжала верхом на кочерге и с помелом через плечо (Шейн 1898, 1: 367). В. К. Соколова (1979: 216) считает это позднейшей деформацией образа, путаницей в эпоху распада мифологической системы, и, может быть, она права в отношении таких локальных случаев смешивания признаков. Но сама же она отмечает, что неизменным признаком русалок всегда и везде остаются распущенные волосы, а распускание волос — это непременное условие колдовства, и распущенные волосы — признак колдуньи, ведьмы (Афанасьев 1869, III: 466, 484; Цейтлин 1912: 12; Гаген-Торн 1933: 82). В Пинском Полесье русалку представляют сидящей в жите с толкачем, пральником или кочергой в руках. Она может затолкать человека в ступу и затолочь его толкачем (Виноградова 2000: 149). Эти аксессуары (толкач и ступа) сближают ее с Бабой-Ягой, а кочерга — опять же с ведьмой.

Однако Л. Н. Виноградова в своем большом труде «Народная демонология» (2000) в главе «Цветочное имя русалки» (2000: 195–219) показала, что от древних русалий к русалкам перешло не только имя и не только элементы поминальной обрядности.

Л. Н. Виноградова (2000: 144) подчеркивает, что одна из важнейших особенностей русалки — сезонность ее появления и исчезновения. «Ни об одном из демонологических персонажей восточнославянской традиции не говорилось с такой определенностью, что время их пребывания на земле строго ограничено». Русалки появлялись из воды на Троицу (или в Семик) и лезли на деревья или скрывались в житном поле, а исчезали или «выпроваживались» в последний день Русальной недели или с началом Петрова поста, реже — накануне Ивана Купалы. Это «вождение русалки» или «проводы русалки». Через воду (реку, море) или высокие деревья они возвращались на тот свет, в могилки (Виноградова 2000: 154–156). Активность русалок — это период цветения злаков и цветов. По представлениям на Волыни, «Во время цветения жита нельзя стирать и прясть — это праздник русалок». В Черниговской губернии считали: «Нельзя ткать и белить полотна во время цветения жита, чтобы не навлечь на хлеб грозы и града».

Если принять соображения Виноградовой о сугубой сезонности русалок, тогда появляется возможность объяснить переход названия с русалий на русалок: русалки появляются как раз в русальскую неделю, названную по русалиям.

«Оплакивание русалки» Виноградова сопоставляет с троицким весенним обычаем оплакивания травы, с выражением «плакать на

цветы» у Есенина, поскольку существовало поверье, что души покойников прорастают из земли с первой зеленью, вселяются в цветы, а когда цветы и зелень сохнут, души снова уходят на тот свет. Это поверье было распространено и в Болгарии, через которую русалии пришли к восточным славянам. В Болгарии верили, что с Великого четверга до послетроицкого понедельника души умерших выпускаются с того света на свободу и бросаются к цветам на деревья, а после Русальной недели возвращаются на тот свет. В Духов день, перед своим уходом, они могут пообщаться с живыми на прощанье. Стоит в этот день приложить ухо к кладбищенской земле, и будет слышно, как души «жужжат, словно пчелы» (2000: 206).

Виноградова поясняет дополнительно (2000: 205), почему из заложных именно молодые девушки становятся русалками. Для этого исследовательница привлекла записанное Мошиньским на Карпатах поверье, что тело и душа старика в могиле сгнивают, а у молодой девушки подвергается тлению только тело, душа же ее продолжает цвести и переходит в цветы на могиле.

Русалки и сказка. В народных представлениях о заложных покойниках вообще и русалках в частности есть ряд загадочных обстоятельств, которые как раз предложенная трактовка сказки, возможно, поможет объяснить.

1. Прежде всего, не понятна двойственность отношения к заложным. С одной стороны, их ненавидят и боятся, с другой — их чтят, ублажают и ждут от них помощи. Почему их боятся, Зеленин объяснил (не дожили свой срок), но почему их чтят? Очевидно, за заложными изначально признавалась некая особая связь с божеством, придававшая им влиятельность и силу. Это непосредственно явствует в отнесении умерших колдунов к заложным, но и прочие заложные также воспринимаются получившими схожий статус. Само выражение «не своей смертью» показывает, что преждевременная, неожиданная смерть воспринималась как результат специального вмешательства потусторонней и могущественной силы — богов: боги затребовали к себе данного человека, взяли его как жертву.

Между тем, известно, что люди, приносимые в жертву, рассматривались как посланцы к богу, ходатаи и заступники за оставшихся жить. В сказке о «чудесных детях» подчеркнут именно момент богоизбранности, жертвенности будущих русалок, их

причастность к колдовству. В Сербии, когда умирал первенец, родители шли в круг танцевать. В Далмации этот обычай получил христианское толкование: «после смерти младенца совершался обряд *радовање*: родители с соседями радовались тому, что со смертью ребенка семья получила заступника на небесах в виде ангелочка» (Толстой 1995б: 347).

2. Камнем преткновения для исследователей культа русалок была функциональная сложность и их образа — двойственность или даже тройственность: с одной стороны, водные существа, способные увлечь неосторожных на дно, с другой — прячутся в лесу, качаются на ветвях, убегают в хлебное поле, с третьей, их праздник — в Семик, на поминках заложных. Русалки — это духи растительности, считал В. Мангардт (Mannhardt 1868). Русалки — прежде всего существа водяные, решил В. Я. Пропп (1963: 78), и это мнение поддерживает В. К. Соколова (1979: 221). Русалки — это души заложных покойников, вот что главное, — заявлял Д. К. Зеленин, — они происходят «от женщин и детей, умерших преждевременно неестественной смертью» (1916: 209, 278). Хотя последнее и «хорошо показано» Зелениным, все же и его вывод оказывается односторонним, — счел С. А. Токарев, — ибо такой исключительной идентификации противоречит и само название, заимствованное от греко-римской аграрной обрядности (rosalia — праздник роз), и «совершенно бесспорная связь» русалок со стихиями — водной и растительной (1957: 94). Сопоставления Виноградовой частично сняли это противоречие, объяснив смысловую связь явлений, но оставили неясным механизм возникновения этой связи. Черты ведьмы в прообразе русалки позволяют объяснить и этот механизм. Все увязывается воедино. Теперь понятно, что все это — проявления одной и той же подведомственности Перуну.

На «русальной неделе» пели песню о русалочках-земляночках, которые на дуб лезли, кору грызли (Соколова 1979: 215), «на дуб лезли, свалилися, забилися» — поется в песне (Гальковский 1916: 63), а дуб — дерево Перуна. В некоторых местностях считали, что русалки появляются из воды около Великого Четверга, а четверг Троицкой недели назывался «Русальчин Великдень» (Афанасьев 1969, III: 141; Пропп 1963: 78). Четверг же, как уже отмечено выше, — день Перуна. На русальских праздниках в Болгарии, сообщает Державин (1929: 11), *русальцы* — исполнители обрядов ублажения русалок — используют при этом кроме других трав

и злаков *перунику* (*iris germanica*), называемую у сербов «богишей» — от слова «бог» (у нас это растение называется «касатки», «петушок»).

3. Далее, необъясненным в культе заложных оставалось их особое и исключительное воздействие на плодородие почвы через власть над погодой. Странной представлялась повсеместная убежденность в том, что нарушение запретов на захоронение заложных в земле грозит не какими-либо иными невзгодами (любыми — скажем, недородом, наводнением, болезнями, саранчой) а только одним — засухой. «По нашей губернии все знают, — говорили саратовские крестьяне, — что коли засуху бог послал, стало надо какого ни на есть опойцу вырыть из земли и бросить в болото или в воду» (Зеленин 1916: 69). Русскому Северу засуха не грозит, и там вообще нет этого суеверия: других наказаний, кроме засухи, за это нарушение не предусмотрено. Это говорит о том, что блюстителем этой нормы и патроном заложных считался не какой-либо иной бог, а именно повелитель погоды, хозяин дождей — Перун, местом же, куда полагалось посылать требуемых ему людей, были земные воды — реки и болота.

Это не лишено логики: они ведь наполняются дождями. К тому же земные воды служат в индоевропейских мифах средством успокоения (охлаждения) громовержца. У осетин раскаленному Батрадзу, олицетворяющему молнию, подставляют котлы с водой, и у многих народов принято ставить в доме воду во время грозы, чтобы уловить молнию и тем предотвратить пожар (Дюмезиль 1976: 60). Неслучайно в Литве именем Перкуна обозначают не только возвышенности, но и водоемы — оз. Перкунье, р. Перкуния (Иванов и Топоров 1974б: 147). Отсюда же и славянская Перуня Рень (мель) на Днепре, которой в летописи приискано явно анекдотическое объяснение (застрял идол Перуна, сплавленный из Киева). Вспомним, что именно на острове (Св. Георгия, т. е. на о. Хортица) стояли священные дубы (явно Перуновы), которым, согласно Константину Багрянородному, русы приносили жертвы, спускаясь по Днепру. Вспомним также, что новгóродская Перынь, где было святилище Перуна, представляет собой невысокий округлый полуостров, почти остров, на Волхове, у его выхода из озера.

Ведьм, распоряжавшихся погодой и, выходит, являвшихся как бы жрицами Перуна, полагалось топить. Выдавая в сюжете «царя Салтана» рудименты «суда над ведьмой», «похорон ведьмы» (чудесное

зачатие, утопление, связь с бочкой, формула «оправдания»), сказка помогает понять власть русалок над погодой и плодородием земли.

4. В последнее время, сравнивая русальские празднества, как они совершаются в разных местах славянского ареала, исследователи все больше и больше отмечают не просто их нацеленность на изменение погоды, но специально (и это особенно ясно выступает на Дунае) на вызывание дождя (Державин 1929: 255; Рыбаков 1967: 101; 1981: 188, 255, 525), а ведь это как раз основная специальность ведьм! На Дунае русалок заклинают оросить поля. А вот белорусская песня:

Сядзиць купалка на плоце,
Уся яе галоўка у злоце,
Ды просиць у Бога пагоды...

(Зеленин 1916: 114)

В Болгарии и других южнославянских странах есть специальные обряды вызывания дождя, исполняемые в случае длительного бездождья в период с 23 апреля до 29 июня, т. е. тогда же, когда и русалии. Обряды эти не привязаны специально к русальским празднествам и соответственно исполнительницы, юные девушки, не называются русалками, но они выряжены именно под этот образ. Эти девушки (их называют *додолами* или *дундулами*) раздеты догола, простоволосы и вместо одежды обвешаны ветками, травами и цветами. Они ходят по селу и полям, и женщины окачивают их с ног до головы водой.

При обходе додолы поют песни о *пеперуде*, *пеперуге* или *пеперуне* (Державин 1929: 41–58; Рыбаков 1981: 188, фото на с. 209). Слово это филологи (Якобсон 1970; Иванов и Топоров 1974б: 148; Гиндин 1981: 87) не очень корректно связывают с именем Перуна (якобы экспрессивное удвоение части корня). На деле «пепеуна» — это «бабочка», и слово соответствует не славянскому «перун», а латинскому *papilio*, франц. *papillon*, греч. цецелб, рум. papaluga, и русское «бабочка» — вероятно, первоначально «бабуля» из «папиля» (с переосмыслением в духе народной этимологии). В настенных росписях пещеры Магура неподалеку от Видина, датируемых неопределенно (от неолита до железного века), есть изображение девушки с поднятыми руками и с крылышками бабочки, отходящими от талии (видимо, душа), а рядом итифаллическое изображение то ли обращенного к ней подобия человека, то ли топора-молота (бог?) (рис. 29). Бабочки у славян принимались за

Рис. 29. Изображение пеперуды (?) и итифаллического бога (?) в настенных росписях пещеры Магура в Болгарии (по Георгиеву — Georgiev, 1982, Abb. 2,1)

души покойников или действующих демонов (Терновская 1989). Румынские дети пели при засухе:

Папалуга! взойди на небо,
отвори ворота
и пошли сверху дождь,
чтобы хорошо росли хлеба.

(Афанасьев 1869, III: 177)

Похожую песню наши дети обращают к божьей коровке. А слово «додола» (или «Дудула») те же филологи предположительно связывают с литовским эпитетом бога грома Дундулис (от обозначения громыхания). Но связи с Перуном ясны и без столь гипотетических увязок: в тексте песни додол Перун прямо назван. Они поют:

Пеперуда злата
из воды се мята (мечется из воды).

И:

Пипируда злата
пред Перуна лята (летает перед Перуном).
Лята и пролята,
По поле се мята
И богу се моли:
Дай боже дъждец!

Песня была записана Раковским, но некоторые считали ее мистификацией. Йордан Иванов (1904: 14–15) съездил в начале XX в. в ту местность, где Раковский записал эту песню и обнаружил ее в живом бытовании, но без строчки о Перуне. Сомнительно, чтобы вся мистификация состояла во внесении Перуна, просто Иванов нашел ее в другом варианте.

Как показал Б. А. Успенский, русалки ассоциируются с кукушками. Характерный возглас русалки: «Ку-ку!» (Афанасьев 1869, III: 123). Считалось, что кукушки должны куковать до Петрова дня (29 июня) (Успенский 1982: 147). Но именно до этого дня русалки могут обитать в лесу, не возвращаясь в воду (Пропп 1963: 78; Успенский 1982: 147). Возможно, когда-то верили, что в лесу русалки оборачиваются кукушками. Отмечено поверье, что кукушка связана с ирьем (раем) — у нее ключи от него (Рыбаков 1981: 276; Успенский 1982: 147). Ее трактовали вдовой — чучелу птицы надевали черный платок (Кедрина 1912: 102; Соколова 1979: рис. на с. 201). По-сербски «кука» — значит: «оплакивает». Ярославна в «Слове о полку Игореве», полагая, что потеряла мужа, горько «кычет зегзицею» (кукует кукушкой) на городской стене. Связь кукушки с миром мертвых и судьбой выражена повсеместным русским поверьем, что своим кукованием кукушка может ответить на вопрос, сколько лет человеку осталось жить.

Между тем, кукушка у индусов — птица Индры, у германцев — Тора, у греков Зевс появляется в образе кукушки. Все это громовержцы. У чехов кукушка своим кукованием прогоняет бурю или град (Афанасьев 1869, III: 686–689). Цветок (orchis), который болгары называют (наряду с *iris germanica*) перуникой, у русских называется «кукушкины слезки» (Державин 1929: 11). Очевидно, и у славян кукушка была птицей громовика-Перуна. Это тоже связывает русалок с Перуном. В России на «Зеленые Святки» (Семик и Троицу), когда, по поверьям, русалки выходят из воды на целую

неделю, завивали березку и в Саратовском уезде на срубленное и поставленное во дворе деревцо одна из девушек опрокидывала горшок с водой (Соколова 1979: 193).

Истолкование героини прототипной сказки о царе Салтане как утопляемой ведьмы, «делательницы дождя», придает всем этим наблюдениям значение и четкий смысл.

5. Загадочным, хотя это никем и не отмечено, оставался выбор основных категорий заложных для обращения их в русалки. У Зеленина убедительно показано, что в основном русалками становятся только два вида заложных: молодые утопленницы и дети, мертворожденные или умершие некрещеными. Но оставлено без объяснения, чем мотивирован отбор именно этих двух видов из всех видов заложных и что позволило объединить их (весьма несхожих) в одну категорию демонических существ. Ведь мертворожденные дети не ближе к девушкам-утопленницам, чем, скажем, утонувшие старухи, или юноши-утопленники, или девушки-самоубийцы (висельницы).

Сказочный сюжет, условно называемый здесь «Царь Салтан» («Чудесные дети»), позволяет выявить основу объединения. Эта основа — норматив опознания связанной с Перуном ведьмы в молодой женщине, заподозренной в зачатии от бога (из-за рождения урода или близнецов и т. п.), и обряд (обычай) сплавления или утопления ее вместе с ребенком (детьми). Живая ведьма такого высокого ранга (отсюда именование ее царицей) была способна задержать для всей страны дожди. Погребение ее в земле могло рассердить Перуна и также вызвать засуху. Оставалось избавиться от ведьмы, сплавив ее по воде к Перуну. Кстати, в русском разговорном языке до сих пор слово «сплавить» имеет переносный смысл: «избавиться».

Очевидно, такого рода жертвы и стали первыми русалками. В сказке отмечена враждебность по отношению к героине ее сестер и их ведущая роль в ее устранении из жизни. Возможно, это отражает какую-то реальную обрядовую активность женщин в выявлении и наказании подобных ведьм и сказывается в том, что русалки, как обычно отмечается (Токарев 1964: 88), не любят женщин.

Какую-то роль в этом жестоком обряде, вероятно, играла полынь. Жертву перед утоплением стегали полынью, приговаривая при этом: «Сгинь!». По поверьям, русалки боятся полыни и если на вопрос о том, какое растение девушка принесла с собой на

берег, ответить «Полынь!», то русалка откликнется возгласом: «Сама ты сгинь!» — и скроется (Зеленин 1916: 135–136; Соколова 1979: 214–215). Характерно, что полыни боятся одинаково русалки и ведьмы (Соколова 1979: 231). У белорусов в Купальскую ночь к костру приходила за огнем самая старая в деревне женщина, видимо, имитирующая ведьму. Она брала у молодежи огонь, после чего ее гнали ударами полыни, пока не скроется из виду (Шейн 1887: 216).

Однако, как уже сказано, отношение к заложным покойникам было двойственным: с одной стороны, их опасались и сторонились, с другой — задабривали, уповая на их помощь. Более того, культ их был даже более важным, насыщенным и развернутым, чем культ своих «дедов», «родителей» — покойных умерших предков. «Дедов» не молили о помощи и защите (Токарев 1957: 38); по крайней мере, таких обрядов не сохранилось. Поминали «дедов» скромно — дома, в узком семейном кругу, ночью, в молчании. Эти поминки по своим устраивали в Дмитриевскую субботу и в памятные годовщины смерти. Заложных же хоронили единожды в год (всех накопившихся сразу) и поминали на Фоминой неделе, в Семик и Троицу. Эти поминки справляли всем селом, в дневное время, с пьянством и бурным разгулом (Зеленин 1916: 98–110; 1917). Календарные сроки поминания, характер обрядов и античные аналогии позволили Проппу (1963: 22–23) заключить, что целью поминок было не что иное, как обеспечение урожайности земли, доступное мертвым благодаря их пребыванию в ней. Но в земле пребывают все покойники, а не только заложные. Роль заложных Пропп не выделял особо, между тем, она объяснима из их отмеченности богами.

Заложные, взятые Перуном, выделялись из прочих, но и к ним было отношение двояким. Мужчина, погибший «от грома», считался праведным, попавшим сразу в царствие небесное (Moszycski 1967–1968: 486, 733, mapa 3; Успенский 1982: 40–41). Такую смерть даже призывали как особую благодать: «Ах, дай божа, каб мяне пярун забив, а жонка каб с роду померла! Щастливый ба быв я чаловек!» (Романов 1891: 156). В XVI в. тело убитого молнией на пашне мальчика Артемия было сначала положено «на пусте месте, в лесе ... верх земли, не погребено, одаль церкви», «понеже тех убьенных громом или молниею гнушаются», но в то же время разнесся слух о его святой силе, и вскоре этот заложный пользовался таким все возрастающим народным почитанием, что в 1639 г.

церковь канонизировала его как святого — цитаты взяты из его «Жития» (Успенский 1982: 41). В пораженной же громом женщине видели разоблаченную грешницу (Успенский 1982: 41, прим. 24). Так что жене смерти от молнии не желали.

Угодных ему женщин Перун забирал не с помощью метания молний, а иначе — через одарение необычным потомством (утопление было следствием), а то и непосредственно утоплением. Такие женщины тоже должны были, оказавшись приближенными к богу, ведавшему погодой, получить влиятельность в этом вопросе. Но ожидать благодеяний от насильно утопленной ведьмы трудно, а вот направить ее влияние в нужную сторону необходимо. Отсюда заклинательный характер русальной обрядности, отсюда пронизывающая ее смесь интонаций заискивания, страха и угрозы. Все же русалкам и жертвы приносили, вешали на ветках пряжу, полотенца, рубашки и венки.

Вождение русалки. Благодаря собственной среде обитания русалки обрели несколько иной облик, чем их прототипы, ведьмы, и статус особых демонических существ, отделенных от ведьм, так что границы этой исходной категории демонов подразмылись. Коль скоро же русалки стали важной силой, стимулирующей плодородие полей, началось пополнение их рядов. Прежде всего сюда вошла смежная категория заложных — молодые утопленницы (пусть и не имевшие детей). Кроме того, возможно, были случаи специального жертвоприношения таких девушек путем утопления, потому что свежая и специально предназначенная жертва угоднее богам, а жертвуемые люди рассматривались у славян (и не только у них) как посланцы, способные надежно передать просьбы людей (Чайкановић 1924: 25–36; Велецкая 1978: 29–30).

Геродот (IV, 94) подробно переложил такие представления гетов: «Каждые пять лет геты посылают Салмоксису вестника, выбранного по жребию, с поручением передать богу все, в чем они нуждаются в данное время». Избранного убивают. В России до недавнего времени вкладывали покойному в руку письмо («пропуск», «подорожную») на тот свет к Св. Николаю (Успенский 1982: 122–124). У многих народов ритуально умерщвленные сородичи считались заступниками перед божеством (Зеленин 1935: 64–65; Велецкая 1978: 29–30). Еще Срезневский (1848: 95) заметил, что по формам обряда, содержанию и целям языческое трупосожжение у ранних славян приближается к жертвоприношению.

У многих индоевропейских народов, в том числе славян, по преданиям, существовал обычай, который требовал умерщвления родителей — отправки их к богу, не дожидаясь, пока они станут немощными и дряхлыми: такие не смогут помочь с того света (Велецкая 1978: 46, 61–66). Римляне, по Флакку, некогда сбрасывали шестидесятилетних стариков с моста (Каллаш 1889: 136–137). У сербов среди нескольких способов умерщвлять отмечен и такой: старика сажали в бочку и накрывали войлоком (Филиповић 1967: 270). У восточных славян чаще спускали на лубке в овраг, иногда (особенно в случае засухи) топили (Велецкая 1978: 49–51, 56), от чего, вероятно, остался обычай «купать стариков» по достижении 60 лет (Велецкая 1978: 158).

Здесь нужно ввести существенную оговорку. Предания действительно чрезвычайно широко распространены по всему миру. В специальных работах, посвященных этому обычаю (Каллаш 1889; Штернберг 1902/1933; Зеленин 1937), этнографы рассуждают о причинах, которые могли его породить (тяготы кочевого образа жизни, скудость ресурсов и т. п.). Но обычай противоречит общеизвестному засилью стариков в первобытных общинах — геронтократии. Кроме того, как отметил Кисляков (1970: 78), «этнографы не смогли зафиксировать убиения или обречения на гибель стариков как обычая даже у самых примитивных народов». Кисляков считает, что если этот обычай и существовал, то в очень отдаленном прошлом. В этом контексте живая память об этом обычае у европейцев, в частности у славян, как это реконструирует Велецкая, представляется совершенно невероятной. Предания, надо думать, сложились из нескольких источников. Во-первых, это отдельные случаи убийства, действительно происходившие, но не во исполнение обычая. Во-вторых, это байки о жестокости молодых и их каре за это, рассказываемые в назидание самими стариками. Во-третьих, и в основном, это ритуальные убийства стариков, либо из-за того, что их одряхление (это относится к жрецам и властителям) помешало исполнению ими важных магических функций (как установил Фрэзер), либо в качестве жертвоприношения.

Если можно было вызвать дожди, отправив человека на тот свет (в жертву богам) путем утопления, то, по логике, возможен и обратный эффект: случайно утонувший человек, вовсе не предназначавшийся сородичами в жертву, мог и нехотя вызвать ненужные атмосферные осадки. Так оно и есть — в Герцеговине записано:

«Когда падает большой град, то это знак, что утонул человек или в селе где-то есть удавленное некрещеное (внебрачное) дитя. Чтобы перестал град, призывают «утопленника» из своего села, чтобы он молился богу, да прекратится эта стихия» (Филиповиħ 1967: 274). Отбор, вероятно, в известной мере обусловлен составом русалок: утопленницы и умершие некрещеными дети.

Человеческие жертвоприношения у древних славян документированы, причем часто богам приносили в жертву пленных (Фаминцын 1884: 22, 47–50; Аничков 1914: 272). По Прокопию (1950: 240), франки, победив готов в 539 г., бросили женщин и детей побежденных в реку как жертву богам. Подобный способ известен и у славян Святослава. Лев Диакон (IX, 6) сообщает, что в Доростоле, хороня ночью своих воинов, славяне закололи над погребальным костом много пленников и женщин, а потом погрузили в воды Истра (Дуная) младенцев и петухов, так умертвив их. Жертвенное утопление женщин совершалось в России и позже, реально или в романтическом воображении, уже теряя прежний четкий смысл, — вплоть до легендарной персидской княжны, якобы брошенной Стенькой Разиным «в набежавшую волну».

С этой традицией, несомненно, связаны календарные обряды «проводов русалки» и «крещения кукушки», отмечавшиеся у восточных славян еще недавно.

«Вождение русалки», или «проводы русалки», «похороны русалки», «оплакивание русалки» (кроме указанных работ о русалках см. также: Гринкова 1947; Евсеев 1983), — основная часть русальской обрядности (рис. 30). В Белоруссии девушку, которая изображала русалку (почти без одежды, с распущенными волосами, в венке), сталкивали в жито и убегали с криком «Втекайма от русалки». В других местах примерно то же проделывали с соломенным чучелом (Соколова 1979: 213–217). Русские верили, что где резвились русалки, там трава и хлебы растут гуще (Токарев 1957: 93). В Южной и Центральной России девушки и молодые женщины, изображавшие русалок, переодевались в мужскую одежду, парни — в женскую, и прятались во ржи. Переодеванием такого рода нередко символизируется существование на том свете, где все наоборот (Пропп 1946: 52–53; Виноградова 1995: 373–374). «Русалки» ловили и щекотали молодежь. В Рязанкой губернии целую неделю девушки, изображавшие русалок, пугали по ночам людей, а в ночь на Петрово Заговенье жители вооружались палками, косами, кнутами и изгоняли «русалок». Чаще их провожали с почетом.

Рис. 30. «Вождение русалки» в с. Оськино Воронежской губ. — славянский обряд. Фото в Муз. Этнографии народов России. По книге Соколовой 1979: 221, рис.)

Где русалку представляло чучело, его носили по улицам, водили вокруг него хоровод, затем разделившись на два отряда, боролись за него, наконец, разрывали и разбрасывали по полю или клали в гроб, имитировали похоронную процессию и бросали гроб в реку, привязав к нему камень (Соколова 1979: 217–220). В Поволжье чучело русалки делали в виде лошади (образ коня связан с культом воды).

Ряжение, вероятно, имело еще одну функцию — смехом магически преодолевать смерть (Чайкановић 1924; Пропп 1963: 100–104). Ту же функцию имело и щекотание — характерная забава русалок. Нередко в течение проводов били в тазы, звенели колокольчиками, гремели тещотками, стреляли из ружей. Такой шум обычно применялся для отпугивания заложных. У южных славян мужчины-русальцы ходили с музыкой и танцами из села в село, чествуя русалок, готовых напоить водой поля. Таким образом, здесь налицо элементы разных культовых практик — и культа воды, и заложных, и аграрная магия.

Выше уже говорилось об особых балканских шествиях, в которых додолы, напоминающие самих русалок, вызывали дождь. В этих обрядах тоже хоронили небольшую антропоморфную фигурку, но мужскую. У болгар и сербов она называлась Германом (Костов 1913; Генчев 1973; Зечевић; 1976; Беновска 1981; Попов 1989), у румын — Калояном, у молдаван — Трояном. Имя Герман взято от Св. Германа, епископа III в., Троян — это римский император-завоеватель, оставивший по себе память на Балканах, Калоян — это греческая фольклорная титулатура Иоанна Крестителя (русского Ивана Купалы) — Калос Ян (прекрасный Иоанн). Кукла из глины величиной около полуметра обязательно изготовляется с заметным половым членом, зачастую преувеличенных размеров (рис. 31). Приводится объяснение: «Надо, чтобы показывал, откуда появятся тучи: они придут оттуда, куда смотрит его шапка, и будут двигаться туда, куда смотрит его член» (Толстой 1995б: 499).

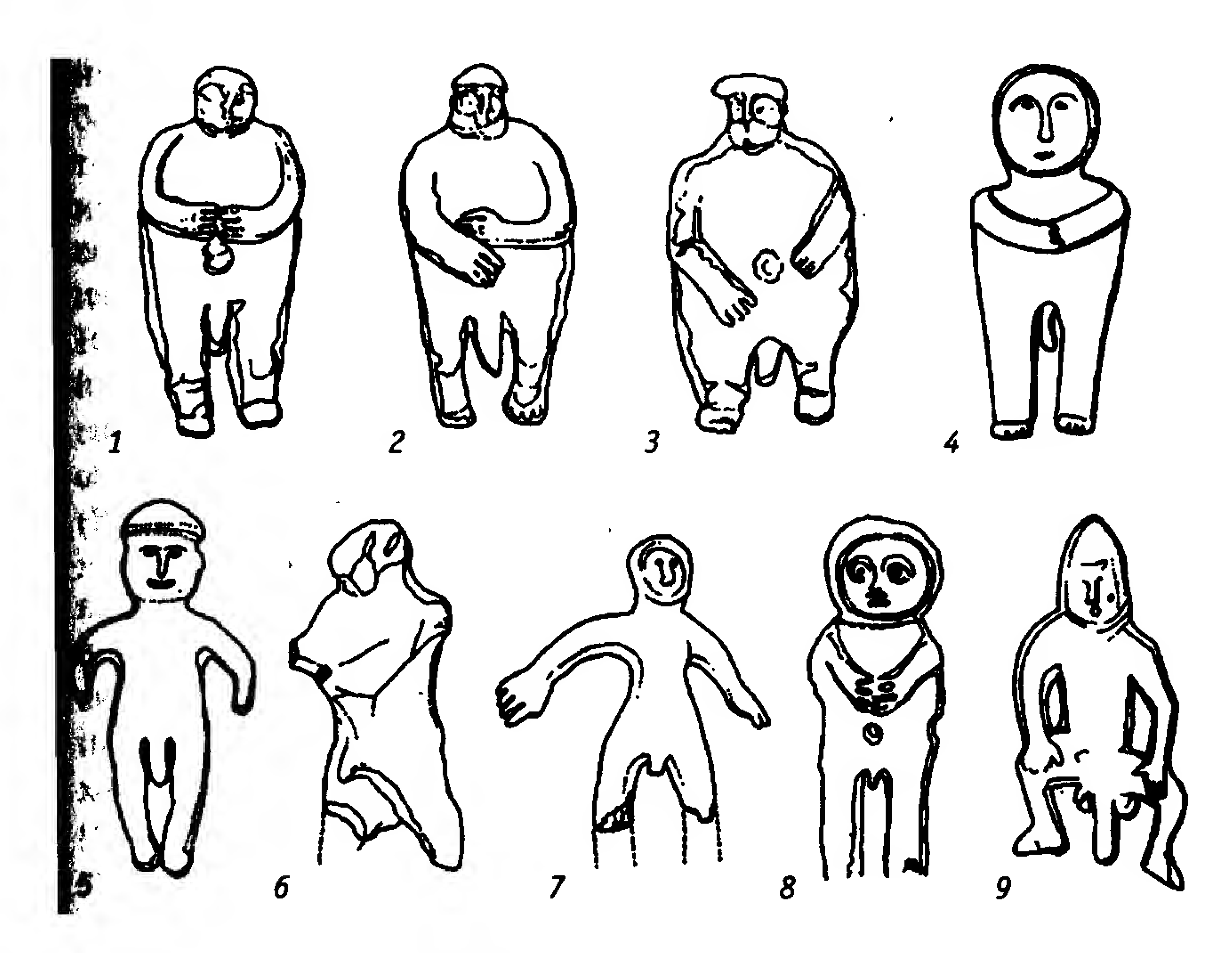

Рис. 31. Глиняные изваяния Германа из Болгарии, и их аналогии

1–3, 5 — Луковитско; 4 — Разградско; 6 — Ольденбург (Германия); 7 — Белград (музей); 8 — Добруджа; 9 — мотив с каменного рельефа V–VII вв. Пикуза (Украина). По Чаусидису

Приносят ему иногда и жертву: закапывают у него в головах черную курицу (Кабакова и Седакова 1995: 500).

Это показывает, что под разными святыми и историческими именами скрывается некий языческий персонаж, один и тот же.

На «похоронах» румыны пели песню:

... Калоян, Ян —
Иди на небо и попроси,
Чтобы выросли ворота,
Чтобы освободились дожди,
Чтобы струились ручьи
Дни и ночи,
Чтобы росли хлеба.

(Зеленчук и Попович 1976: 197–198)

Соответственно болгары:

Ой, Германе, Германе!
Умрел Герман од суша за киша
(Умер Герман от засухи за дождь).

(Костов 1913; Зечевић 1981: 51–61)

Велецкая (1978: 79–139) считает, что во всех таких похоронах имитируется реальное прежде человеческое жертвоприношение: чучело или кукла подменяют человека подобно тому, как это имело место у римлян, где, по Флакку, уже с древности вместо людей с моста стали сбрасывать чучела. В пользу этого решения она приводит ряд аргументов. Слабее аргументирована ее убежденность, что во всех этих и подобных обрядах повторяются именно коллективные проводы живых стариков-родителей на тот свет. В частности, как раз русальская обрядность в России и на Балканах далека от этого. Жертвуемый персонаж молод. Либо здесь повторяются в ослабленном виде те жертвоприношения, которые пополняли ряды первоначальных русалок новыми посланцами к богу за дождем, либо ради изгнания русалок, выполнивших свою ежегодную функцию, воспроизводятся в упрощенном виде (в связи с обобщением образа русалки) те утопления ведьм, которые лежали в основе всего комплекса и которые полнее изображены в волшебной сказке.

В пользу второго решения говорит разыгрываемая нередко борьба двух групп участников, из которых одна группа защищает и оплакивает русалку, а другая отнимает ее ради умерщвления. Это типичный способ первобытной магии обмануть обижаемого

демона, отвести его гнев: не мы, мол, тебя убиваем, а посторонние (их-то и изображает нападающая партия) (Токарев 1957: 50). При обычном человеческом жертвоприношении такие обманные действия, как правило, не применялись.

Обряды с чучелом или куклой кукушки (пучок «кукушкиных слезок», одетый в рубашку и повязанный вдовьим платком) считают поздними: они распространились только в черноземной полосе России (Кедрина 1912; Елеонская 1912; Харузина 1912; Соколова 1979: 200–204; Бернштам 1981). Вероятно, «кукушка» в них параллельна и эквивалентна русалке — вряд ли заместила ее, скорее оказалась образом, выросшим на одной основе. На первый план в этих обрядах выдвинулось «крещение кукушки» (на нее вешают крестик и отмечают это трапезой). Возможно, в этом образе выдвинулась особая категория русалок: младенцы, умершие некрещеными. Это и христианский, то есть поздний, налет — попытка усмирить смертоносную силу, связанную с кукушкой. С «крещением» кукушки связывается *покумление* — с кукушкой и между собой. А вот это более древний пласт. Кукушка рисовалась птицей тоскующей и не находящей себе места — вот и летает повсюду, не имея дома, подкидывает яйца в чужие гнезда. Это способствовало ее осмыслению как души вдовы или сироты. Кумление же было поиском поддержки, обретением подруги на всю оставшуюся жизнь. Было естественно сделать это через символику и образ кукушки, птицы вещей, определяющей судьбу (и количество лет, которые осталось прожить), а в христианское время признавался только один способ кумления — при крещении. Отсюда и «крещение кукушки» (Кедрина 1912). Но в ряде мест сохранилось и завершение всей возни — «похороны кукушки»: на Троицу ее закапывали в роще.

Вообще же кумление было весьма распространено в купальской обрядности (Веселовский 1894), так что Веселовский и Анненков считали, что оттуда этот обряд распространился на весенние праздники. Однако наиболее убедительное объяснение обряда покумления в русальской обрядности нашел Зеленин (1991: 394). Он установил сезонность покумления в русальской обрядности: сначала с русалками или их воплощением (кукушкой) кумятся, то есть заключают дружеский союз, чтобы узнать у русалки свою судьбу и вообще ее задобрить, а через три дня или больше расторгают этот временный союз особым обрядом *раскумления*, который не везде сохранился. В Сербии этому близко *посестримство* юношей с вилами — тамошними соответствиями русалкам.

В сферу русальной обрядности втянулись и обряды, первоначально имевшие другой смысл — связанные с культом растений. «Завивание березки» основано на симилятивной магии. Вероятно, главная суть его не в *завивании*, а в непременно следовавшем за тем *развивании*: оно должно было стимулировать *развитие* растительности. Это предположение можно подтвердить украинскими данными. На Зеленую (Троицкую) неделю там в кругу березок устанавливали шест с колесом наверху. Этот шест называли «игорный дуб» или «сухой дуб». К нему обращались с песней:

Розвивайся, сухий дубе!
Бо на тебе мороз буде.
— Я морозу не боюся,
Прийде весна — розовьюся.

(Афанасьев 1868, II: 302)

Ту же песню пели украинцы на Купалу, только весна (она ведь уже позади) заменена Петровым днем — 29 июня стар. стиля, он после дня Купалы (23 июня ст. ст.):

Ой розвывайся, сухий дубе,
Бо в Петривочку мороз буде,
А я морозу не боюся,
Прийде Петривка — розивъюся.

(Moszyńska 1881: 4)

Текст, не очень складно звучащий и весною (какой мороз предстоит сухому дубу?!), стал в применении к Купале абсолютно бессмысленным: на «Петровку» никакого мороза вообще не бывает. Судя по песне, сухой дуб явно перенесен в Зеленые святки и Купалу из Зимних Святок, а песня определяет смысл «развивания» деревьев.

Однако девушки на Семик не только завивали и развивали березку, но и, срубив, одевали ее в женское платье, украшали, носили по селу и под конец, раздев, бросали в реку. Старики объясняли, что это должно содействовать обеспечению полей влагой (Соколова 1979: 193–196). Отломанные ветви использовались в магических целях: считалось, что в них вселились души умерших родственников (Пропп 1963: 95–96). Культ растений здесь уже не причем, это просто копирование операций с русалкой, и, что существенно, в тот же узкий отрезок времени. Видимо, люди верили, что русалки за свой период обитания в лесу, отдавали часть своих

свойств березе. Во всяком случае — что обрядовыми операциями с березой можно добиться того же, что и с русалкой.

Была, кажется, на Зеленых Святках и какая-то разнузданность, связанная именно с обращением к покойникам. Во времена Ивана Грозного, по свидетельству Стоглава (глава 41, вопрос 23), по селам и по погостам все сходились в Троицкую субботу на жальниках (кладбищах), мужчины и женщины, и плакались на гробах умерших «с великим воплем», а потом, с приходом скоморохов, на тех же жальниках устраивались пляски и «бесовские игры» с «сатанинскими песнями» (Гальковский 1916: 192). Иконописец Григорий подал в 1651 г. царю Алексею Михайловичу челобитную, в которой сетовал, что на Святки и в день Троицы люди «за город на курган ходят и непотребная творят» (Каптерев 1913: 181; Гальковский 1916: 326).

Отмечая второе название русалок («купалки»), Зеленин (1916: 115) сделал любопытное примечание: «нам думается, что будущие исследователи купальских обрядов найдут в них гораздо больше связи с русальными обрядами, чем это представляется теперь». Пришло время реализовать его предсказание.

3. ПРОВОДЫ МАРЫ

Загадочная Масленица. В восточнославянской календарной обрядности помимо семицко-троицких празднеств есть еще несколько крупных празднеств, в которых пародийно имитируются похороны какого-то антропоморфного существа и при этом, в отличие от Семика и Троицы, прямо используются бочки (в то время, как к троицким «проводам русалки» бочки удалось привязать только через сказку). Эти празднества — Масленица, день Ивана Купалы и «Петровки». Все они относятся к весне и началу лета. Первый из них подвижный (так как привязан к пасхалии), второй и третий — постоянные (фиксированные «в числе» месяца).

Широкая Масленица (Терещенко 1848: 4.7, II. «Масляница»; Дубровский 1870; Миллер 1884; Соколова 1978; 1979: 11–67) — самый разгульный русский праздник, он представляется специфически русским: праздника, вполне аналогичного ему функционально, нет у других восточных славян (украинцев, белоруссов). Нет его и в христианском календаре. Церковь относилась к нему в основном неодобрительно — как к языческому наследию

(Святочные 1894; Туманов 1904). Но праздник этот привязан к пасхалии (потому и подвижный). Это несколько противоречит его языческой принадлежности.

Масленица справлялась перед семинедельным Великим Постом. Пост этот передвигался вперед или назад в зависимости от наступающей после него Пасхи, а Пасха, по православному церковному календарю, могла прийтись на любой день между 22 марта старого стиля и 25 апреля (в зависимости от соотношения равноденствия, полнолуния и воскресенья). Соответственно Масленица приходилась на разные сроки между концом января старого стиля и началом марта, т. е. чаще всего на февраль. Не будучи приурочена к какому-либо христианскому памятному событию, Масленица сохранила много языческих ритуалов.

Главный из них — проводы-похороны Масленицы (рис. 32). Народ подымался на возвышенности, там или на берегу реки жгли

Рис. 32. «Проводы Масленицы» с рис. Григорьева, Архив Пушкинского дома. По книге Соколовой (1979: 21, рис.)

костры, причем для костра не просто собирали по домам солому, дрова, всякое старье, скопившееся за год, а воровали (т. е. все это приготовлялось тайно). Возможно, что правило красть топливо для костра родилось уже в христианское время: на нечистое дело идут не собственные вещи устроителей, а ничьи, лишенные хозяев. Воздвигали шест, на нем сверху укрепляли колесо или смоляную бочку (и о колесе и о бочках сообщается из самых разных мест) или хотя бы пук соломы и зажигали их (рис. 33–34). Иногда бочку скатывали с горки вниз. Катались и сами на санках с гор. Хорваты, словенцы и кое-где украинцы в подобных обрядах спускали с горы зажженное колесо.

Центральное место в обряде прежде занимала соломенная кукла — «соломенный мужик» или женская фигура, называемая Масленицей (имя, конечно, позднее — от названия праздника; у западных славян этот персонаж назывался Марой, Мареной). Это чучело дня три (с четверга) носили по селу, а в воскресенье хоронили, пародируя похороны, и под конец набрасывались на него, разрывали его и бросали в костер. В ряде мест во время похоронного шествия чучело везли на специальной очень большой повозке, запряженной множеством лошадей, сопровождавшие мужики должны были одеться в разодраные рубища, почтенный мужик, возглавлявший действо, потешал публику, неприлично обнажаясь. Для катафалка использовали сани, иногда лодку, или на сани ставили лодку или хотя бы корыто, а то и бочку. В Сибири поезд составляли из связанных в ряд двух-трех саней, в передок ставилась пустая бочка, за ней водружалась жердь, на жердь сверху надевалось колесо, а на колесо усаживали чучело мужика, на сани ставили и корыто. Подобным же образом снаряжали Масленицу в последний путь и в других районах России. Под конец поезд спускали с горы, а чучело сжигали или топили в проруби.

У сербов, в Шумадии, масленичное ряжение носило более эротический характер. Игра называется «Сеяние конопли» или «Конопларица». Участвуют одни мужчины, и «коноплярицу», т. е. женщину, возделывающую коноплю, изображает тоже мужчина. Участники изображают обработку конопляного поля — пашут, сеют, а когда конопля подрастет, «коноплярица» охраняет ее от птиц. Остальные изображают прохожих, которые заговаривают с коноплярицей, а затем имитируют с ней половой акт. Забеременевшая коноплярица «рожает» мальчика, а присутствующие судят о том, на кого он похож. Ряженый попом крестит его,

Рис. 33. Сожжение чучела Масленицы
(гравюра из книги А. Е. Бурцева 1902 г., по работе: Носова 1969, рис. 1)

а обнаруженного «отца» посыпают золой (Толстой и Толстая 1992/ 1995: 228).

Для праздника характерны также блины, ритуалы с молодожёнами (в гости к теще на блины), на Украине и у западных славян навязывали колодки на ноги молодым холостякам и требовали выкупа с них за освобождение.

Колесо, сжигаемое на вершине шеста, давно и основательно связано с культом солнца и симильной магией календарной обрядности (Gaidoz 1884–1885; Фрэзер 1986: 568–623; Дюмезиль 1976: 76, 68, 121; Гамкрелидзе и Иванов 1984: 720–721), а есть много доказательств представления и почитания славянами солнца в виде колеса (Афанасьев 1865, I: 209; Иванов и Топоров 1974: 221). Зеленин (1991: 396), в запале борьбы против солярно-мифологической теории, отрицал эту символику.

> «Весьма сомнительно, — писал он, — можно ли видеть символ солнца в старом колесе, которое сжигают на костре вместе со всяким старым хламом, тем более, что наличие этого колеса вовсе не

обязательно. Старые колеса — превосходное топливо, так как они пропитаны дегтем, однако их трудно засунуть в печь, и к тому же они недостаточно чисты для того, чтобы их клали в печи, в которых пекут хлеб. А если прибавить к этому, что колесные повозки — явление сравнительно новое, то едва ли у нас есть основания приписывать колесу в кострах Иванова дня то большое символическое значение, которое придают ему сторонники солярной теории. Разумеется. Мы говорим здесь только о восточных славянах; символика различных народов различна, и восточные славяне могли заимствовать колесо в костре Иванова дня у своих западных соседей, где оно действительно могло являться символом солнца».

Подобная аргументация до странности наивна для такого талантливого и эрудированного ученого, классика русской этнографии. Зачем же для бытовой утилизации старых колес (в качестве «превосходного топлива») поднимать их на шесте и скатывать

Рис. 34. Крестьянские дети с чучелом Масленицы — сжигаемым пучком соломы на шесте. Фото 1914 г. Музей этнографии народов России. По книге Соколовой (1979: 19, рис.)

с горок? А колесные повозки известны на территории нашей страны с энеолита, с IV тыс. до н. э.

Бочкой займемся позже.

Исследователи издавна понимали, что Масленица — это языческий по своей природе праздник, и некоторые догадывались, что первоначально он приходился на другую дату, но был вытеснен Великим постом. А вот чему этот праздник посвящен первоначально — тут мнения расходились.

А. Н. Афанасьев (1865, 1: 556) считал, что «название праздника заменило позабытое имя древней богини», которая и была представлена куклой. Ряд авторов следом за И. М. Снегиревым (1838, 3: 160; Копаневич 1903: 1) относил праздник к культу Волоса, скотьего бога, поскольку назван праздник по коровьему маслу, а в календаре приходится неподалеку от Власьева дня. Половая свобода, допускавшаяся на Масленице, побудила некоторых авторов (Руднев 1989: 126) считать, что этот праздник произошел «от языческих ярилиных игрищ». В. Ф. Миллер (1884: 39) считал, что в проводы Масленицы «слились два самостоятельных обряда: проводы относились некогда к старому году или к зиме, костры же зажигались как символ новой жизни, возродившегося солнца». К Миллеру присоединялись в этом мнении Чичеров (1957: 372) и Соколова (1978: 55) — проводы зимы. Делались и попытки вывести Масленицу из западноевропейского карнавала (Святочные 1894: 28), а эволюционисты говорили об общих корнях этих двух явлений — Дж. Дж. Фрэзер (1986: 286–306) видел в основе их регулярное убиение одряхлевшего зимой духа растительности, а то и казнь утратившего с возрастом магическую силу царя-жреца, в котором воплощался этот дух.

Этому сопоставлению решительно противостояли патриотические ревнители самобытности всего русского. К. Голейзовский (1964: 244), приписав члену Британской Академии Дж. Фрэзеру мнение, что карнавальные обряды западных народов были всего лишь «перепевами древнерусских свадебных игрищ», отвергает даже такую связь: «Разница в отправлении этих обрядов заключалась в том, что на Западе они носили мистический или оргиастический характер, а «разгульный» русский праздник был связан с рождением новой жизни, нового солнца». Так что отечественный разгул был всегда, конечно, благороднее западного.

В. Я. Пропп (1963: 26) видел смысл праздника в магической подготовке урожая путем, так сказать, удобрения почвы телом

божества. Он трактовал обильную еду под Новый год как «магию первого дня» (чтобы весь год было такое же изобилие), а так как обжорство было принято и на Масленицу, то исследователь считал, что Масленица некогда совпадала со встречей Нового года — когда он еще приходился на март. Академик Рыбаков (1981: 376) тоже предполагал масленицу перенесенной на февраль с марта, но предпочитал простое толкование, лежащее на поверхности, — проводы зимы:

> «Правы те этнографы (академик явно имел в виду Вс. Миллера, на коего ориентировался и в ином — Л. К.), которые расценивают веселое сожжение масленицы и катание горящих колес с горы в реку как символическое сожжение зимы, как встречу весны в день весеннего равноденствия, когда день начинает побеждать ночь, тепло побеждает холод. Христианский пасхально-великопостный цикл сдвинул древнюю разгульную масленицу со своего (академик имел в виду: с ее. — Л. К.) исконного места — 24 марта, в силу чего она утратила свою первоначальную связь с весенней солнечной фазой...».

В таком представлении славяне-язычники очень схожи с петровскими (и современными) организаторами народных празднеств — организаторами, воображение которых не шло дальше прямолинейной символизации времен года и почитаемых абстрактных понятий.

Все-таки стержнем масленичного торжества являются проводы на тот свет, и это побуждает некоторых современных исследователей (Велецкая 1978: 79–81, 114–139) связывать Масленицу с культом предков, видеть в ней переосмысление реальных похорон. Показательны блины — у восточных славян это поминальная еда (Миллер 1884: 21; Zelenin 1927: 336; Пропп 1963: 18; Лаврентьева 1990: 42–44). Сани, ладья и корыто — характерные атрибуты и символы древних славянских похорон (Афанасьев 1865: 579–581; Анучин 1890; Велецкая 1978: 50–51, 119), то же можно сказать и о разодранных одеждах (Штернберг 1901; 1936: 204). Пародийный характер похорон, старания вызвать смех участников (в частности путем заголения) объяснены Проппом и другими исследователями как магические средства преодоления смерти, как нельзя более уместные на похоронах (Reinach 1912; Fehrle 1930; Пропп 1963: 100–104; 1976; Понырко 1984).

С другой стороны, известно, какое огромное воздействие на стиль народных праздников оказали карнавальные шествия Петра I

с провозом кораблей, шутами и т. п. Вполне возможно, что в запряженных цугом лошадях и сцепленных санях, лодках и корытах повторялись не какие-то древнеславянские подобия индийским колесницам Джагернаута, а петровские шутовские колымаги с кораблями (отсюда и сопровождающие «генералы» и т. п.).

В некоторых исследованиях о Масленице проводится идея, что блины в ее обрядности — поздний компонент. У восточных славян это поминальная еда, на Масленицу они перенесены со стороны вместе с поминанием покойных родителей на кладбище в субботу перед Масленицей. Возможно, этому способствовало похоронное оформление самих проводов (Соколова 1979: 48).

Таким образом, гипотез много, а ясности нет. В переиздании зеленинской «Восточнославянской этнографии» современные комментаторы отметили:

> «Специальных работ, посвященных генезису и семантике масленичного комплекса, нет, хотя различные гипотезы о ее происхождении и прямые объяснения тех или иных масленичных обрядов содержатся у всех исследователей, занимавшихся ее описанием. Образ масленицы не раскрыт и не имеет убедительной интерпретации в энциклопедии «Мифы народов мира» (Зеленин 1991: 467).

«Купающий» Купало. Праздником Ивана Купалы (Потебня 1867; Moszycska 1881; Соболевский 1910a: 258–266; Балов 1911; Иванов и Топоров 1970; Дра̌жева 1973; Велецкая 1978: 94–105; Соколова 1979: 228–257; Ліс 1985; Клименец 1990) называли в народе 23 июня старого стиля некогда падавший на день летнего солнцеворота канун церковного Рождества святого Иоанна Предтечи (Крестителя). «Сегодня Купала, а завтра Ивана», — поется в песне (Гальковский 1916: 39). В этот день солнце достигает апогея. Это самый длинный день в году и самая короткая ночь. В связи с погрешностями юлианского календаря по сравнению с новым, григорианским, реальный солнцеворот сдвинулся — на 22 июня нового стиля. Но православная церковь отмечает все праздники по старому, юлианскому календарю.

Славяне верили, что в этот день при восходе солнце «играет» всеми красками, скачет, окунается в воду (Потебня 1867: 166), и такие же верования отмечены у другого индоевропейского народа — армян (Арутюнян 1980). Следовательно, это очень древнее, восходящее еще к индоевропейскому прошлому представление. Славяне верили также, что в Купальскую ночь на мгновение

расцветает огнем папоротник и кто этот цветок сумеет схватить, тому станет понятен язык птиц и зверей и откроются клады. Стар и млад собирали травы для ворожбы и знахарского лечения (считалось, что трава, собранная людьми среднего возраста, не будет обладать чудесными свойствами).

В переиздании «Восточнославянской этнографии» Зеленина современные комментаторы во главе с К. В. Чистовым отметили: «Обрядность «купальского цикла» — одна из самых неисследованных в этнографии» (Зеленин 1991: 467).

Купало, «купанье» и прыжки через костер. В великорусских землях купальская обрядность слабо сохранилась, гораздо лучше — у украинцев и особенно белорусов. В ночь на Ивана Купалу у них повсеместно жгли костры, парни и девки плясали вокруг костра и прыгали через огонь, нередко взявшись за руки попарно, парень с девушкой (рис. 35), потом гуляли по лесам. Костер непременно разводила женщина, ей это поручали в песнях: «Молодая молодица, разложи купальницу!» (Безсонов 1871, № 87). Вокруг кола и разгорался костер. Купальские песни выделялись архаичным припевом с пристукиванием и топотом: «то-то-то, ту-ту-ту!» (Безсонов 1871: 28–68) — как полагают этнографы, для отгона нечистой силы.

Рис. 35. Прыжки через костры в ночь на Ивана Купало. С картины Р. Шамота. По книге Соколовой (1979: 239, рис.)

10 Зак 3231

Главное действо совершалось вокруг специально срубленного, украшенного и водруженного деревца. Иногда его называли Купало (по имени праздника), но в более ранних записях его именуют Мораной, Мареной или Марой. Вместо деревца нередко водружали кол или столб, вбивая его в землю. Столб обвивался соломой, конопляником и назывался Купалой. Пук соломы наверху зажигали в купальскую ночь, и на этот сигнал сбегался народ. Кроме того, делали, бывало, и куклу из соломы, одевали ее в женское платье и сажали под дерево, тогда это и была Мара, Морена или Марина, а иногда обходились одной куклой, без дерева.

Под конец праздника дерево и куклу бросали в воду, чтобы они привлекли дожди: «Плыви, Купало, за водою...».

Купались и сами, потому что «сам бог купався» (Носович 1870: 269), и купальская вода считалась целебной, или обливались водой — чтобы дождь был. Можно было бы от этих действий и производить эпитет патрона праздника, если бы глагол «купать» вообще не был молодым в русском языке — в этом значении от него очень мало производных («купель» — и все). Окунание при крещении — уж никак не купание, к тому же по христианскому календарю 24 июня (а не 23!) — это даже не день Крещения Господня, а день рождения Иоанна Крестителя. Крещение же Иисуса Христа отмечается 19 января по старому стилю (6 янв. новому ст.), т. е. на двенадцатый день после Рождества — вполне по обычаю крещения новорожденных (и дата несомненно привязана к этому обычаю), хотя по легенде такого обряда во младенчестве Иисуса не было, а юноша Иисус сам пришел к Иоанну Крестителю на Иордань и принял омовение в реке. Таким образом, привязка названия праздника к крещению крайне искусственная, а ссылка на то, что «сам бог купався», поздняя или, что очень возможно, соскользнула на Иисуса с представления об окунании солнца в воду в день солнцеворота.

Ветки дерева уносили домой и разбрасывали в огороде, чтобы лучше родило. Дерево и чучело всегда изготовляли девушки, а парни нападали и старались отнять, они-то и были погубителями Марены. Девушки плели венки и бросали их в воду или перебрасывались ими, а парни старались поймать и разорвать — это имело метафорический смысл полового овладения. Для обрядовой трапезы девушки готовили яичницы, блины и кашу из ячменя, специально толченного в ступе, что говорит о глубокой архаичности обряда (Соколова 1979: 245–246).

«На Украине, Подоле и Волыни — писал И. М. Снегирев (1838, в. 3, 30) — в Купайло, по захождении солнца, девицы собираются в одно место, куда приносят ветвь вербы, убранной цветами, и, утвердив ее в землю, ходят вокруг этого дерева, называемого у них Купайло, и поют жалобные песни в честь Купайло. Это продолжается более часа; потом парни, стоящие в стороне, бросаются на вербу и, несмотря на защищение девиц, уносят и обрывают ее; тем и кончается этот обряд».

В Волынском Полесье деревцо, изображавшее Купалу, швыряли в реку, приговаривая: «Плыви, Купало, за водою, а я по Петрі за тобою», — и удирали (Камінський 1927: 18). То есть обещание плыть за Купалой дается с отсрочкой на неделю — до Петрова дня, там кончается пост. По-видимому, это обманное обещание.

Серия подробных наблюдений была проведена полькой Юзефой Мошиньской при этнографических обследованиях окрестностей Белой Церкви на Украине. Они опубликованы в 1881 г. (единственный в Петербурге экземпляр этой книжки, в Библиотеке Академии наук, ускользнул от внимания петербуржских-ленинградских этнографов — я первым разрезал его страницы; между тем, в нем содержатся важные, более откровенные подробности). Мошиньская тоже рассказывает о деревце, убранном цветами, которое и зовут Купайло. Его устанавливают, украшают свечками из воска или смолы, поют песни, а потом парни бросаются на него и крушат, разламывают, уничтожают. При этом поют:

Сегодне Купайла, завтра Ивана,
Кидало хлопцями, метало,
Девчатам Купайла поломало.

(Moszyńska 1881: 2)

Рядом с этим деревцом, сообщает Мошиньская, разводят костер, через который и девушки и парни скачут. Там, где есть река, все празднество происходит на берегу, а деревцо (Купайло) бросают в воду и при этом поют:

Купайла треба скупаты (искупать),
У води добре сховаты (спрятать).

А следом за ним девушки пускают плыть свои венки и по тому, как они плывут, гадают о своей судьбе (там же, с. 12).

О том, что раньше заставляли плыть некую женскую фигуру, говорит украинская песня, исполнявшаяся при швырянии деревца «Купайлы» в воду в деревне Глушки:

Та плыве дивка из водою,
Пуска долю за водою.
Плыви, доле, за водою,
А я слид за тобою.

(Там же, с. 7)

В деревне Острыйки деревцо не устанавливают, а просто разводят на берегу костер. Девушки раздеваются догола, только венок держится на голове, и скачут в таком виде через огонь в воду, стараясь во время прыжка подцепить ногами горящие головешки и подбросить их как можно выше. Парни ждут в стороне, присматриваясь. Когда последняя девушка закончит свое прыганье, хлопцы повторяют то же самое, также без одежды, по три раза каждый. Потом молниеносно одеваются, чтобы усесться с девчатами при костре (там же, с. 13).

В деревне Павелки с одной стороны костра помещаются парни, с другой — девчата, все раздеваются догола и скачут через огонь. Потом бросаются в воду. Парни стараются в это время украсть одежду девчат, чтобы тем пришлось голыми бежать домой (там же, с. 15).

В деревне Черкасы те и другие «скачут через огонь совершенно голыми с таким расчетом, чтобы сразу броситься в воду и снова прыгать через огонь». Это повторяется несколько раз, причем обязательно попарно — парень с девушкой, держась за руки (там же, с. 16).

Обращает на себя внимание, что девушки раздеты догола, но украшены цветами (венки) — точно, как болгарские додолы, и точно так же ритуал оканчивается водной процедурой — там окачиванием водой, тут прыганьем в воду. Следовательно, участницы купальских ритуалов как-то связаны с вызыванием или обеспечением дождя, с додолами и образом русалки.

Как можно полагать, во многих случаях по обычаю дело не ограничивалось обоюдным оголением молодежи и разрыванием венков, имевшим метафорический смысл лишения девичества. Лишение девичества бывало и реальным. В той же деревне Острыйки, посидев у костра, девушки кидают в воду свои венки и поют:

Ой тихо, тихо
Дунай воду несе,
А ще тихийше дивка косу чеше,
Що начеше, то и на Дунай несе,
Плыви, косо, пид темны луг просто (прямо),
Завдай тугу (задай печаль)
Темненку лугу.
Незнай спыну (не знай остановки)
Вдовиному сыну
Що звив з ума млоду дивчину.
Из ума звивши,
На коника сивши.
Тепер же ты ни дивчина ни жинка,
А мени пахне одежка мандривка.
Мени молодому та пришиют квитки (пришьют цветки),
А тоби погана надинуть намитку.
Ой мени музыки заграют,
А тоби погана баби заспивают.

Или:

...А тоби баби очипка надинуть
(Там же, с. 13).

Очипок (очапок, чепец) и намитка (наметка) — головной убор женщин, не девушек. В этой песне со старинным приурочением к Дунаю говорится о молодце, который «опоганил» девушку, оставив ее «ни дивчиной ни жинкой». По другим пассажам из купальской песни, приводимым Потебней, становится ясно, что девушка утопилась. Мать ее причитает и просит людей не брать из Дуная воду: это ее дочери «врода» (красота), не ловить рыбу — это тело дочери, не косить траву в лугах — это коса дочери. Еще Потебня (1867/1914: 160) связывал эту песню с утоплением Купалы, но скорее речь должна идти о происхождении русалки. Таким образом, намечается связь между участницами купальских торжеств и русалками — через купальскую утрату девичества.

Действительно, в купальскую ночь допускалась значительная половая свобода.

Из «исповеди каждого чина по десятисловию» видно, что на Купалу кроме скакания через огонь делали еще что-то, о чем писать «не лепо, но стыдно» (Гальковский 1916: 96–97). В своем послании игумен Панфил (начало XVI в.) печаловался о празднестве в Иванов день:

«Егда бо придет самый тот праздник, мало не весь град возьмется в бубны и в сопели... И всякими неподобными играми сотонинскими плесканием и плесанием. Женам и девкам — главам накивание и устам их неприязнен клич, всескверые песни, хрептом их виляние, ногам их скакание и топтание. Тут же есть мужем и отроком великое падение на женское и девичье шатание. Тако же и женам мужатым беззаконное осквернение тут же...» (Пушкарева 1996: 48).

В «Стоглаве» (1861: 141 — гл. 40, вопр. 24) с негодованием описывается греховная практика того времени:

«Русальи о Иванове дне, в навечерии Рождества Христова, и в навечерии богоявления господня. Сходятся народи — мужи и жены и девицы на нощное плещевание, и бесчинный говор, и плясание, и на скакание, и на богомерзкие дела. И бывает отроком осквернение и девкам растление. И егда нощь мимо ходит, тогда отходят к реце с великим кричанием, аки беснии, умываются водою; и егда начнут заутреню звонить, тогда отходят в домы и по водам глумлы творят всякими плясаньями и играннии гусльми и скаредными образовании. Еще и пьянством подобие сему творят во днех и в навечерии Рождества Христова...».

О том, почему сюда притянуто и Рождество Христово, станет ясно из дальнейшего изложения, а пока отметим как пережиток язычества чрезмерную половую свободу в купальские дни, ужасавшую церковное руководство.

Отсюда, по-видимому, и эпиклеза того «диавола», того языческого божества, которое скрывается за христианским Иваном, явно здесь не первоначальным, — Купало от корня «куп-», означавшего соединение («купа» «куча», «купно», «совокупляться» и т. п.). «Купать» — явно поздняя и очень неподходящая привязка к функции христианского Крестителя. Впрочем, возможно, что какое-то отношение к названию праздника и эпитету его виновника имеет поверье об окунании солнца в этот день, как предполагал Балов (1911: 440). А солнце было достаточно важным элементом содержания праздника в день солнцеворота.

Огненное колесо и родство с Масленицей. В Волынском Полесье колесо, обмотанное соломою, подымали на вершину дерева и зажигали. Или, зажегши обмотанное соломою колесо, «спускали його з горбочка», и смотрели, как оно постепенно «розгоралось, котючись, и як докотившись, падало у воду» (Каминськиий 1927: 20). Верили, что в этот день и солнце купается, окунаясь несколько раз

в воду. Возможно, что само поверье об окунании солнца связано с этим обрядом. А уж обряд происходит из симильной магии поворотного дня в календаре. Первобытные люди не были уверены в том, что каждый год солнце точно и в срок повернет к осени, с которой связан урожай, и считали необходимым подстегнуть его в этом деле обрядами.

Очень часто в Белоруссии в середину купальского костра вставляли шест с горящим колесом или бочкой наверху или хотя бы пучком соломы. В Лепельском уезде Витебской губернии накануне дня Ивана Купалы всей деревней шли в житное поле.

> «Ловкие «молойцы» (парни) возьмут заранее приготовленные, густо обмазанные дегтем или смолою колеса, зажигают их в средине, в ступице и вздевают на длинные шесты; взваливши эти шесты на плечо, они открывают шествие (значит, в этих колесах на шестах стержневой элемент празднества. — Л. К.). За колесоносцами валят девки и бабы с узелками праздничной еды, мужчины с водкой. Дойдя до поля, обходят его вокруг, не переставая петь. «Колесоносцы» втыкают свои шесты, увенчанные огненными колесами, в землю и живо зажигают заблаговременно сложенные пастухами костры. Тут-то и начинается скакание, плясание молодежи вокруг горящих костров, прыганье через них попарно, парень с девушкой. В иных местах «молойцы» перескакивают через огонь верхами на жеребцах для предохранения их и всего табуна деревни от порчи и преследования злого духа. Часто на меже сходится несколько деревень. Тогда шум и веселье увеличиваются; образуются целые группы шестов с горящими колесами вокруг здесь и там пылающих костров» (Шейн 1874: 436–437).

Потом молодежь рассыпалась по лесу для отыскания целебных трав.

Старец Григорий из Вязьмы в своей челобитной 1651 г. царю Алексею Михайловичу сетовал: «Такоже о рождестве Иоанна Предтечи всю ночь бесятся, бочки дегтярные зажигают, из’гор катают и, веники зажегши, скачут» (Каптерев 1913: 181).

Пропп (1963: 11–12, 67 и passim), со своей острой наблюдательностью по отношению к морфологическим аналогиям, к типологии, обратил внимание исследователей на разительное сходство масленичной и купальской обрядности: там и тут имитация умерщвленного антропоморфного существа, его сожжение или утопление, вера в благодетельность его останков для обеспечения дождей и плодородия. Пропп интерпретировал это как свидетельство того,

что в течение всего периода ежегодного оживания и созревания растений люди старались поддержать этот процесс с помощью магии — направляя в природу растительные силы земли, воплощенные в священных деревьях. По его мнению, эти аграрные культы, развиваясь по пути дальнейшей антропоморфизации растительных сил, инкорпорированных в священных деревьях, должны были привести к созданию богов. Персонажи русской весенне-летней обрядности, по его лапидарной формулировке, — это «недоразвившиеся божества» (Пропп 1963: 98).

Нацеленность рассмотренных обрядов на обеспечение влаги и плодородия несомненна. Несомненна и причастность культа растений к этим задачам. Однако в ппропповском анализе остались, так сказать, незадействованными яркие солярные и очистительные компоненты обрядов, а именно по ним чрезвычайно схожи Масленица и Купало: горящее колесо на шесте, костры, купанье, не говоря уже о загадочной смоляной бочке. Колесо, сжигаемое на вершине шеста, давно и основательно связано учеными с культом солнца (есть много доказательств представления и почитания славянами солнца в виде колеса. — Афанасьев 1865, 1: 207–213; Потебня 1867: 101–103). Далее, растительные прообразы прослеживаются не у всех убиваемых антропоморфных существ — их нет у Масленицы; не все они убиваемы «для прорастания» — «Мара» сидит рядом с деревцем; не всех несут в поле, нередко бросают в воду или оставляют на месте сожжения. Растительные образы, вероятно, наслоились на что-то иное.

Мы уже видели, что потопление троицкой березки не оригинально. Оно лишь проекция представлений о русалках на объекты растительной магии. Между тем, купальское деревцо очень близко по времени и по ритуалу семицко-троицой березке, но выглядит слабым ее рефлексом, не представляя в отличие от нее ядро праздника.

Мара, русалка и ведьма. Что же касается куклы Мары, то ее сходство с провожаемой русалкой попросту очевидно. Чтобы это было еще более очевидно, приведем неодобрительное высказывание старух из Купянска о тех, кто, бросив куклу в воду, купаются и сами: «старухи говорят, что купаться с Марынкою не должно, потому что налетает сильный вихрь. Это нечистая сила является за Марынкой, которая, по мнению иных, есть старшая русалка» (Иванов 1907: 103).

В довершение сходства с прообразом русалки свидетельство из Сербии. Толстая (1982) отмечала структурное сходство полесского

купальского обряда с южнославянским ритуалом уничтожения Морены. В сербской песне вода выбрасывает между двух камней ящик (сандук), в котором заключена прекрасная Мара.

Извира-вода извирала
Међу бела два камена.
Ту је сандук изаврно,
У сандуку лепа Мара.
Лепа Мара проговара:
«Ко ће сандук отворити,
Његова ће Мара бити».

(Филиповић 1867: 23)

Мара будет принадлежать тому, кто отворит ящик...

«Сандук», ящик, бочка тут взаимозаменимы. В этом контексте бочка, а с нею и русалки и «царь Салтан» выглядят не столь уж непричастными к Масленице, хотя конкретная мотивировка включения бочек в русальскую и купальско-масленичную обрядность еще не ясна.

Мару, Морену и т. п. некоторые мифологи, опираясь на лат. *mors* 'смерть' и русск. «морить», склонны объявлять славянской богиней смерти (Иванов и Топоров 1995: 253), но веских оснований для этого нет. Корнеслов *mare-* — общеиндоверопейский и, судя по составным словам франц. *cauchmare*, англ. *nightmare* 'кошмар', а главное — по русским описаниям (Афанасьев 1868, II: 101, 176), слово «Мара» означало просто 'привидение', 'призрак' (это значение проступает и в современном «марево»). Стало быть, этим словом можно было обозначить любой неясный антропоморфный образ, любой таинственный, пугающий персонаж. В Сербии и Черногории «морой» называли духа, который, по представлению тамошних крестьян, вылетает мотыльком из умирающей ведьмы (Афанасьев 1865, 1: 101, 176). Т. А. Новичкова (1995: 359–360) приводит и для восточных славян кроме значения 'призрак' еще одно: 'ведьма', добавляя, что ведьмы особенно активны в ночь на Ивана Купалу. Таким образом, рядом с деревом, в котором воплощен Купало, сидит ведьма. Сама она Купалой не является.

Костер иногда заменяли копной крапивы и прыгали через нее: она обладала очистительной силой подобно пламени (ибо жжет) и служила оберегом от ведьм подобно полыни. Поскольку в купальскую ночь раздолье для нечистой силы, полагалось носить при себе полынь, вплетать ее в венки и обкладывать дома и хлева.

В Белоруссии очень много заботились о защите от ведьм в ивановскую ночь и «порой чуть ли не все купальское действо осмыслялось как обряд их изгнания» (Соколова 1979: 241).

Виноградова (2000: 233, 249) отмечает, что обычно реальная женщина проявляет свою активность в качестве ведьмы не всегда, а по определенным дням. В Полесской глуши, где древние языческие обряды и поверья сохранились особенно хорошо, «это прежде всего Купальская ночь, а также Юрьев день, Зеленые святки, Благовещенье, Пасха и некоторые другие». Там говорят: «Купайло — гэто, говорать в нас, празнык, шо на гэтый празнык видьмы вробляють, на гэто свята вси видьмы ходять». Соответственно праздник назывался Иван-Ведьмак, Ведьмин Иван, Иван Ведемский, Иван Ведьмарский, Иван Колдунский, Ведемская ночь (Толстая 1986: 124; Виноградова 2000: 249). Обряд изгнания ведьмы в Полесье справляют на Ивана Купалу: «На Купалу спалюют ведьму, шчоб больше не ходила»; «ведьму на Яна прогоняют кострами»; «уже после Купалы нема их, ведьм, нигде...» (Виноградова 2000: 242–243).

«В Полесской зоне, — заключает Виноградова (2000: 250), — мотивы "изгнания-уничтожения ведьмы" в составе купальского обряда могут быть признаны центральными, выделенными и со всей очевидностью осознаваемыми носителями традиции». Показанные здесь связи не ограничиваются Полесьем. В Польском Поморье при зажигании смоляных бочек говорили, что «выжигают ведьм». В Моравии подбрасывали горящие метлы, а с горки катали горящие бочки, о чем говорили: «летают ведьмы» (Виноградова 2000: 268). По всей Европе люди верили, что ведьма может оборачиваться то ли жабой, то ли ужом, но чаще всего черными животными. И по всей Европе в купальском костре еще в XIX в. сжигали черных кошек и петухов, полагая, что уничтожают ведьму (Календарные 1978: 23, 126–127, 176). Вполне вероятно, что заклание черных животных (телицы, козла и петуха) при костре Перкуна в обряде вызывания дождя у прибалтов, описанное Фабрициусом в 1621 г. как жертвоприношение, было на деле не жертвоприношением Перкуну, а уничтожением ведьм.

Такова основа Мары. Превращение нарицательного термина в имя собственное в данном случае скорее всего стимулировано сходством с именем Марии. Это имя рождало у рядовых христиан-крестьян смутные ассоциации с Марией-богоматерью и раскаявшейся блудницей Марией Магдалиной. Оба образа имеют нечто

общее со сказочной матерью «чудесных детей»: первая, зачав от божества в обход мужа, родила чудесного сына, вторую обвиняли в нарушении половых норм.

По трактовке современных этнографов, столб с водруженным на него колесом, символом солнца, представлял мировое дерево — стержень мироздания, и его наличие считалось необходимым для проводов покойника на тот свет (Wilke 1922; Harva 1922–1929; Jacoby 1928; Штернберг 1936: 123; Cooramaswamy 1938; Топорков 1980, 1: 400–401; Руднев 1989).

Бочка на шесте. Относительно же бочки Н. Н. Велецкая (1978: 116) пишет: «Предназначение пустой бочки, знаковый смысл ее с уверенностью раскрыть не удается». Исследовательница мельком упоминает аналогии с сербским преданием об умерщвлении стариков в бочке (1978: 78, прим. 2) и с русскими волшебными сказками, но понимает, что «более правильно отнести бочку к знакам, обозначающим предстоящую тризну: бочка могла сохраниться от языческого ритуала, когда ее наполняли хмельным напитком» (1978: 116). Это, казалось бы, подтверждается тем, что и бутылки со стопками и закуской сибиряки также клали в масленичные сани, так что вполне возможно, что у последних исполнителей обряда лицезрение бочки возбуждало именно такие ассоциации. Но бочку все-таки хмельным напитком не наполняли, хотя при таком размахе праздника это был бы не чрезмерный расход. Еще менее понятно при такой трактовке вознесение бочки на шест и ее сожжение — странное было бы обозначение предстоящего возлияния! Все-таки антиалкогольных кампаний тогда не проводили.

Но это отнюдь не странное применение бочки в похоронном ритуале, если бочку и здесь, подобно рассмотренным ранее вариантам, представляли себе экипажем для перенесения (на сей раз огненного перенесения) посланца на тот свет.

Как раз бутылка рядом с бочкой и поворачивает мысль археолога на более плодотворный путь: уж очень современный предмет. Здесь пора бы вспомнить о том, что и бочка вообще-то предмет не столь уж древний в славянском быту, как и все бондарное дело. Оно не могло возникнуть раньше, чем люди научились ковать железные обручи для скрепления бочек, а это означает железный век. Само слово «бочка» (польск. beczka, чеш. bečva, сербо-хорв. бăчва, древнерусск. «бъчва»), по предположению А. Стендер-Петерсена, принятому в словаре М. Фасмера — О. Н. Трубачева,

заимствовано славянами из восточно-германского *bukjô в последние века до н. э., еще до готского вторжения (Stender-Petersen 1927: 289–291; Фасмер 1986, I: 202). Во всяком случае, в античном мире бочек не было. Вместо них употреблялись пифосы — огромные глиняные сосуды. Из пифоса, а не из бочки вещал Диоген.

Там, где русская сказка ставит перед несчастными изгнанниками разверстую бочку, античная и древневосточная легенды открывают им ящик, в нем они и поплывут. Из ящика («сандука») «проговори» сербским певцам и «лепа Мара», когда вода извергла его между белых «два камени» (Фаминцын 1867: 23; Филиповић 1967: 23). В истории материальной культуры ящик, сундук гораздо древнее бочки. В Европе есть находка деревянного сундучка бронзового века (Копенов, II тыс. до н. э.) (Ebert 1925: 362, Tab. 186–187a). Сундук плавуч, продолговат, запирается, — словом, казалось бы, по всем параметрам лучше, чем бочка, подходит для функции гроба и для насильной отправки людей по волнам. Наконец, были же лодки — сборные и долбленки!

Если для отправки царицы с чудесным сыном сказка странным образом остановилась именно на бочке, то для этого должна была иметься какая-то причина. Пропп (1946: 224) предположил, что «пребывание в бочке соответствует пребыванию во чреве рыбы», а это пережиток ритуалов инициации. Однако, от рыбы до бочки интервал слишком велик, рыба совершенно не вписывается в сюжетную линию, где ее якобы подменила бочка. У славян и родственных народов скармливание рыбе неизвестно как наказание (один раз это проделал Иван Грозный с одной из своих жен, но это был уникальный случай). Так как бочка в славянском мире (да и вообще в Европе) появилась незадолго до пражской культуры, то за разгадкой надо обратиться к той круглой таре, которую бочка сменила в своей функции отправки на тот свет. Некоторые народы Древнего Востока и Эгейского мира хоронили в огромных глиняных сосудах — *пифосах,* в пифос помещали целый труп. Но в Европе, и в частности у славян, для этого применялся другой сосуд — небольшая глиняная *урна*. Туда помещался пепел сожженного покойника.

Время *полей погребальных урн* было и у славян. Кремация с помещением праха в урну широко распространилась по Европе с середины II тыс. до н. э. В некоторых культурах над урнами насыпались курганы, в других — нет.

Эта традиция удержалась у славян до принятия христианства, т. е. более двух тысяч лет. «Повесть временных лет» перед началом счета лет сообщает, что «аще кто умряше, творяху тризну над ним, и възложаху и (его) на кладу (на костер), мертвеца сожьжаху и посемь собравше кости вложаху в судину малу (сосудик), и поставляху на столпе на путех, еже творят вятичи и ныне. Си творяху обычая кривичи и прочии погани...». Наш язык до сих пор хранит память о кремации: «Мир твоему праху!» (т. е. пороху, порошку, пеплу). Над могилой славяне насыпали курган. Очевидно, курган насыпали вокруг «столпа». Очень существенно, что урна с пережженными костями стояла «на столпе».

«Столп» исследователи уже давно поняли как 'столб', 'бревно', 'колонну' и соответственно реконструировали форму устройства погребения. Б. А. Рыбаков счел это ошибкой, потому что у слова «столп» в XI–XIII вв. были еще и другие значения: 'башня', 'небольшой домик', 'сторожка', 'надгробие'. Рыбаков предпочел трактовать летописное выражение как 'домовину', 'сруб', 'голубец', помещая туда урну с прахом (1987: 89–92). Он полностью игнорировал тот факт, что летописец помещал урну не *в* столп, а *на* столп. Как академик представлял себе урну, стоящую на двускатной крыше голубца? Приходится согласиться с археологом XIX в. Завитневичем (1892: 19–22), который, обнаружив в курганном могильнике остатки вертикальных столбов, так и реконструировал обряд погребения: «...на месте сожжения покойника ставили круглый столб; вокруг столба делали земляную насыпь; на вершине насыпи, на столбе, ставили урну». Только урну ставили, скорее всего, не на вершине насыпи, а в насыпи.

В таком случае понятным становится и поднятие горящей урны на шесте к колесу-солнцу: в комплексе с сожжением или утоплением Мары — это обломки разбитого более тысячи лет назад ритуала. В архетипе, как видим (как повествует летопись), у вятичей, кривичей и прочих славян-язычников (радимичей, северян и т. д.) покойника сжигали, кости складывали «в судину малу», а «судину» устанавливали «на столпе на путех». Подъем к небу на шесте, на дереве был необходимой частью отправки «на тот свет», и это представление осталось в народе (Виноградова 2000: 184–185, 190). Виноградова (2000: 258) предполагает, что «обычай поднимать чучело «ведьмы» или символизирующие ее объекты на вершину дерева связан с широко бытующими поверьями, что в купальскую ночь все ведьмы слетаются на самые высокие деревья.

Связан-то он связан, но не в том смысле, что возник на этой основе. Так как эти поверья сами требуют объяснения, то скорее дело было наоборот — эти поверья, как и обычай подъема персонажей, связанных с миром покойников, на высокое дерево или шест, обязаны своим происхождением раннеславянскому похоронному обряду вознесения урн на столпе.

С гибелью и забвением этого похоронного ритуала связь его основных элементов распалась: куклу либо сжигают отдельно, либо вообще не сжигают, а топят в воде; обливают не пепел, а друг друга. И теперь еще чучело Купалы, Мары или ведьмы поднимают на шест или срубленное деревце и носят перед сожжением или другим способом уничтожения (Виноградова 2000: 256). Теперь поднимаемый на шесте сосуд не содержит пепла покойника, а ведь надо, чтобы содержимое не осталось без действия огня. Естественно воспользоваться горючей жидкостью — смолой; для лучшего горения целесообразно заменить глиняный сосуд деревянным (бочкой), а горящее наверху колесо подсказывает идею сжечь наверху бочку, столь же круглую.

Это сближение сжигаемых бочки и колеса (а в бочке мыслится ведьма) привело к тому, что ведьма стала ассоциироваться с колесом. В Полесье массовыми являются поверья, что ведьма может принять вид колеса. «Відьма може претворитися в колесо, а як бити колесо, то вона претворюеться в жінку»; «Если увидишь на Купалу, як бежить колесо, дак взять и на веревку и повесить — та ведьма и умрэ!» (Виноградова 2000: 262). Применение смолы в обряде сжигания бочки с предполагаемой ведьмой интересно отразились на образе русалок. В Полесье кое-где представляют русалку вымазанной дегтем или смолой и для русалки даже фигурирует название «смолянка» («смулянка»). Пугали детей: «Смоляна вас забере!» (Виноградова 2000: 150).

Связь купальской обрядности с русалкой этим не ограничивается. Во многих местах Белоруссии вместо слова «русалка» употребляют другое обозначение — «купалка». А в «Стоглаве» (1861: 141) купальские торжества именованы «русальями о Иванове дни». Из различных местностей России, Украины и Белоруссии происходят сообщения, что в купальские праздники русалки особенно опасны для людей. По цитатам из описаний XIX — начала XX в., приводимым Зелениным (1995: 272–273), в Белоруссии в Купальскую ночь «ни один крестьянин не поведет лошадей на ночлег: там что-то невыразимо страшное пугает коней

и людей: *русалки гоняются за людьми...*». «Говорят, что ночью на Купалу (24 июня) души умерших — русалки — встают от долгого сна и купаются. Потом, когда взойдет солнце, они якобы сушатся при его теплоте и свете. Если солнце пасмурно, то русалки, значит, закрыли его». «Карпато-россы именуют Купало *Русальем* и празднуют его более в рощах».

С течением времени деформированный погребальный ритуал дробился на все более разрозненные и логически не связанные воедино обломки. Только частичные связи сохранились — одного обломка с другим. Но первый удар, вероятно, был нанесен еще задолго до принятия христианства, до гибели всего похоронного обряда кремации. Этим ударом было изъятие посланцев к богу из системы кремационного ритуала ради отправки их в ирий по воде. Именно это выбило из логической цепи ритуальных действий основное звено и привело в ход процессы естественного разрушения связей.

В ритуале же утопления, или его имитации, по-видимому, ко времени появления бочек в обиходе славян еще сохранялись какие-то четкие правила, диктовавшие заключать отправляемых на тот свет сначала в сосуд, а уж в сосуде отправлять их к богу. Иначе в качестве новой тары, более плавучей, чем горшок, предстала бы не бочка, а лодка, плот, сундук или что-нибудь подобное. Вполне возможно, что эта линия развития (от реального убиения «ведьмы» и до мифического заточения царицы с «чудесным сыном» в бочке) почти с самого начала проходила не в ритуале, а в воображении творцов фольклора, т. е. что при утоплении пришлось сразу же отказаться от горшка ввиду его малой вместимости, и если это произошло, когда бочек еще не было, то реально топили без всякого вместилища, но осмысливали это как отправку в сосуде (по образцу сожженных), и это фиксировалось в мифе-сказке, а когда появились бочки, глиняный сосуд был в тексте заменен более подходящим деревянным (вместительным и плавучим). Это значит, что никогда не плыли по волнам реальные бочки с заключенными внутри женщинами и детьми.

Если все же появились бы соображения в пользу действительной смены урн с пеплом плывущими бочками с узниками, то это означало бы, что начало бондарного дела у славян дает terminus post quem для прототипа русалок.

Поскольку и в сказке, и в ритуале бочка оказывается непременно смоленой, напрашивается догадка, что обе линии эволюции

этого мотива (ритуальная и мифо-сказочная) были как-то связаны не только в самом начале. То ли естественное побуждение засмолить бочку, чтобы она не протекла в воде, подсказало идею смолить и поднимаемую на шест бочку, то ли обработка сжигаемой бочки смолой для лучшего горения (на манер смоляного колеса) повлияла на представление о сказочной бочке как о смоленой. Иными словами, знали ли древние участники купальских обрядов, что в сгорающей наверху смоленой бочке не просто незримо присутствуют посланцы к богу, а что это те самые посланцы, которые в мифе уплыли по реке в такой же самой бочке? Знал ли когда-то сказитель мифов, что, хотя тела его героев уплыли в смоленой в бочке по реке, их духи ежегодно сгорают в такой же бочке, поднятой на шест к богу? В конце концов смола ведь могла появиться тут и там независимо. Ясно лишь, что в обеих линиях развития смоленая бочка в конечном счете заменила собой погребальную урну, что в начале обеих линий развития стоял один и тот же женский образ (проторусалка с «чудесными детьми» и «старшая русалка» Мара), что у этих посланцев одно и то же задание (выпросить воду) и один и тот же адресат.

Таким образом, за масленичной и купальской пародией на похороны скрываются прежде весьма серьезные ежегодные похороны некоего призрака. Ясно лишь, что жизненно важно было убить его, отправить на тот свет, а уж похоронить требовалось всем миром по древним, дохристианским правилам.

В очень меткой статье «Языческая символика антропоморфной ритуальной скульптуры» Н. Н. Велецкая (1984: 76) исходит из верной, хотя и не новой мысли:

> «Календарные ритуалы направлены на поддержание нормального кругооборота природы в целом и благоприятных условий для роста и созревания селькохозяйственных культур, а также жизнеспособности и умножения скота (представление о нормальном кругообороте природы заключало в себе, разумеется, и благополучие самого человека, его семьи, рода, общины, народа)».

Иными словами, первобытные люди, как уже отмечено, не были уверены, что, скажем, лето наступит в положенное время и будет достаточно теплым и влажным для созревания хлебов, если его не стимулировать магическими обрядами, что солнце не спалит хлеба и т. д. Ведь сроки обычно колебались, и задержки пугали людей. Магия должна была помочь и обеспечить благополучие общины.

Эти цели характерны не только для календарных обрядов, но и для окказиональных — по случаю катастроф (засухи, мора и т. п.). «В случае нарушения нормальной жизнедеятельности в природе, несущего в себе угрозу катастрофы, отправлялись экстраординарные ритуалы». Отсюда типологическое сходство таких ритуалов (например, «вызывания дождя») с календарными.

Оригинальный вклад Велецкой в понимание таких обрядов заключается в ее идее о том, что «структура календарных ритуалов определялась представлением о необходимости отправлять «вестников» в космический мир богов и обожествленных предков в самые жизненно важные для общины моменты». Разумеется, в современном пережиточном ритуале обычно мы имеем дело уже не с самими «вестниками», «посланниками» (Велецкая их называет также «легатами»), а уже с какими-то их заменами — животными, чучелами, куклами. «Обрядовая традиция отображает не самый ритуал проводов на «тот свет», а трасформированные и деградировшие формы его, сложившиеся в результате замены посланников знаками и символами» (Велецкая 2000: 77).

То есть то, что обычно определялось просто как человеческое жертвоприношение или его замена символами, по идее Велецкой первоначально являлось отправкой посланцев, заступников, на «тот свет» к божеству. В этом смысле человеческое «жертвоприношение» принципиально отличалось от приношения животных в жертву. Животные, также как растения, жертвовались в пищу, тогда как люди должны были предстать перед божеством и молить за оставшихся в живых. Можно еще добавить, что нередко такая отправка сочеталась с изнанием из этого мира существа враждебного и опасного. Нужно было его специально обезвредить и задобрить, чтобы оно сослужило нужную службу. Отсюда двойственное отношение к отправляемым посланцам — ведьме, русалке, Масленице, Маре.

Однако и в масленичном и в купальском ритуалах кроме посланца женского рода скрывается еще один призрак, которого и назвать по имени опасно. Пол этого существа не женский (как Масленица и Мара), а мужской («соломеный мужик», Купало). Это мог бы быть сам адресат — некий языческий бог, но его тоже хоронят.

Скатывание колеса и происхождение Масленицы. Итак, между масленичными и купальскими празднествами есть большое

структурное и смысловое сходство. Казалось бы, эти праздники диаметрально противоположны. Один — зимний, другой — летний. Первый — «переходящий», подвижной (так как привязан к пасхалии и ерзает по календарной шкале вместе с Пасхой), второй — постоянный (фиксированный «в числе» месяца). Первый в названии имеет женский персонаж, второй назван по мужскому персонажу. Однако в обоих пародийно имитируются похороны какого-то антропоморфного существа, и повторяющихся деталей не счесть (бочки, колеса, костры, шест или срубленное деревце и т. д.).

Чем же все-таки объясняется разительное сходство празднеств — масленичного и купальского? В. Я. Пропп объяснял его повторением одинаковых действий на всем протяжении времени, пока сохранялись одни и те же условия и задачи (способствовать подъему растительности). Но такая растянутость применения одного и того же комплекса магических приемов была бы беспрецедентной. К тому же этим не объясняется ни деление одной и той же культовой активности на резко обособленные порции, ни операции с солнечным колесом. Сходство обоих комплексов столь велико (в стержневых компонентах оно доходит до тождества), что позволительно предположить разделение одного и того же древнего празднества.

Из двоих производных на прежнем месте сохранилось купальское, а Масленица — результат передвижки. Это устанавливается по одному из масленичных обрядов — скатыванию огненного колеса вниз с горы (развитием этого обряда являются саночные катания и скатывание бочки с гор). Символика обряда прозрачна: имитируется (в порядке магического стимулирования) движение солнца вниз по небосклону. В пинском Полесье о пути солнца на небо пели: «Сонейко колесом на гору иде» (Иванов и Топоров 1965: 135 со ссылкой на Пинчука, № 12). Колесом солнце символизировалось у многих народов (Gaidoz 1884–1885; Алборов 1968; Дюмезиль 1976: 74–76, 104–108, 112–115; Green 1984).

Но заход солнца осуществляется *каждый день* и нигде он специальными обрядами не стимулируется. Календарные обряды, конечно, имеют в виду *годичное* движение солнца по эклиптике (т. е. повышение и снижение максимальной полуденной высоты). Апогея солнце достигает в нашу эпоху 22 июня (нов. ст.), в древности к этому летнему солнцевороту (отнесенному тогда к 23 июня ст. ст.) и был приурочен церковью день памяти Иоанна Крестителя

(24 июня) — явно с целью отвлечь прихожан от сугубо языческого праздника, при котором «простая чадь обоего пола... сплетают себе венцы... и препоясавшеся былием, возгнетают огнь», а затем «поставляют зеленую ветвь и, емшеся за руце около, обращаются окрест оного огня, поюще свои песни... потом через оный огонь прескакуют» (ПСРЛ 1877, 2: 257). В IV в. н. э. Аврелий Августин (Блаженный) прямо объяснял приурочение дня Иоанна Предтечи к солнцевороту ссылкой на астрономическую аналогию: ведь в Евангелии Иоанн так сравнивает себя с Иисусом: «Ему подобает расти, мне же малиться» (Святский 1923: 76). В мифологии осетинов горящее катящееся колесо с чудесными свойствами и называется «фыд Иуане» — колесо Иоанна (Дюмезиль 1976: 76).

Достигнув в этот день апогея на эклиптике, солнце поворачивает книзу. Это переломный день в годичной солнечной активности, и чтобы ночь не сокращалась до полного исчезновения, а жара не возрастала до гибельной силы, этот поворот солнца необходим — он нужен для сохранения нормальной смены дня и ночи, лета и зимы, для поддержания цикличности в природе, кругооборота жизни. Болгары верили, что в Иванову ночь солнце не знает предстоящей ему дороги (Афанасьев 1865, I: 440). Поворот солнца на зиму считался одним из подвигов Индры. Многие индоевропейские народы поддерживали извечную «риту» (мировой порядок) обрядами, скатывая в эту ночь горящее солнечное колесо вниз (Афанасьев 1869, III: 718; Frazer 1914: 330–346; Дюмезиль 1976: 74–76; Хокинс 1977: 231). В ночь на Купалу в Белоруссии зажигали колеса и скатывали их с обрыва. В челобитной иконописец Григорий из Вязьмы (1651 г.) жаловался на простонародье, праздновавшее Купалу: «Всю ночь бесятся, бочки дегтярные зажигают и с гор катают» (Путилов 1999: 43–44).

Но в феврале — марте, когда справляется Масленица, солнцу еще долго подниматься до летнего апогея, и скатывание огненного колеса вниз в это время совершенно неуместно. Ведь в это время как раз еще «сонейко на гору иде»! А при проводах Масленицы скатывали с горы горящее колесо украинцы, хорваты, словенцы (Иванов и Топоров 1965: 135); русские скатывали бочку (Соколова 1979: 24). Даже пребывание горящего колеса высоко на шесте тоже вряд ли подходит к этому времени: солнце еще далеко не в верхней точке своего пути в небе. Колесо в верхней точке — это символика, естественная для Купалы, а не для зимнего праздника. Поэтому

предположение об ответвлении масленичных обрядов от купальских напрашивается само собой.

Как и почему оно могло произойти? Понять это несложно. Весь весенне-летний период календаря христианская церковь закрыла длинной подвижной системой постов и праздников, выстроенных по обе стороны от самого важного христианского праздника — Пасхи (Великодня) и — поскольку он передвижной — как бы ерзающих взад-вперед по календарной шкале вместе с ним. Пасха (Воскресение Христово) еще у евреев была привязана и к солнечному и к лунному календарям и поэтому оказывается каждый год на новом месте в нашем календаре, в своей основе солнечном. Она празднуется в весеннее равноденствие или в первое воскресенье по равноденствии после полнолуния. Поэтому православная Пасха может прийтись на любой день после равноденствия в течение месяца смены фаз луны (от одного полнолуния до другого). Но и равноденствие не остается постоянным — оно смещается в связи с вековым колебанием солнечной эклиптики. В IV в., когда христианские праздники устанавливались, равноденствие приходилось на 21 марта стар. стиля, а ныне приходится на 22 марта нов. ст., но православная религия держится за 22 марта ст. ст. (6 апреля нов. ст.). Так что теперь Пасху празднуют, следя за полнолунием, между 22 марта и 25 апреля ст. ст. (6 апреля–8 мая нов. ст.). Вот этот интервал явно закрыт для светских (и языческих) празднеств.

За Пасхой начинается отсчет Пятидесятницы — семь недель, наполненных христианскими празднествами и памятными днями: первая неделя после пасхи — Светлая, Пасхальная — с Красной Горкой, вторая — Фомина, четвертая неделя после Пасхи — Крестопоклонная, из неподвижных праздников на 25 марта ст. ст. (7 апреля нов. ст.) приходится Благовещенье, на 23 апреля (6 мая нов. ст.) — Егорьев день (св. Георгия Победоносца), на 9 (22) мая — перенесение мощей св. Николая Чудотворца (Никола Вешний). Особенно сгущены христианские праздники в конце отрезка: Вознесенье в четверг, в 40-й день после Пасхи (в интервале с 30 апреля по 3 июня ст. ст. = 13 мая — 16 июня нов. ст.), Троица и Духов день — в 50-й и 51-й дни. Восьмая неделя после Пасхи — Троицкая (или Русальная), а затем сразу же, когда бы ни пришлись Духов день и Троицкая неделя, начинается Апостольский пост, длящийся от недели с небольшим до полутора месяцев (конец закреплен неподвижно в Петров день — 29 июня ст. ст. = 12 июля

нов. ст.). Этот пост всегда накрывает доминанту купальской обрядности — Иванов день (24 июня ст. ст. = 7 июля нов. ст.). То есть налагает на него запрет. Этот языческий праздник надо было куда-то перемещать.

Если бы вся эта система христианских торжеств была неподвижной, намечалось бы около месяца, сравнительно неплотно закрытого, — от конца Пасхальной недели до Вознесенья или даже Троицы, за которой Апостольский пост. Но поскольку вся эта система подвижна, нетрудно понять, что сравнительно неплотно закрытый участок шкалы сильно сужается: самое позднее окончание Пасхальной недели приходится на 2 (15) мая, а самое раннее Вознесенье наступает 3 (16) мая, Троица — 13 (26) мая. Стало быть, неплотно закрытый участок сужается до декады между 3 и 13 мая ст. ст. Но именно на середину этой декады, на 9 мая ст. ст. (каждый год падающее на иной день недели), приходится Никола Вешний, а кроме того все среды и пятницы — постные дни. Особо не разгуляешься.

Но это еще не все. Непосредственно перед Пасхой соблюдается строжайший пост всю Страстную неделю. Значит, перед 22 марта ст. ст. (4 апреля нов. ст.) надо добавить еще одну закрытую неделю — от 15 марта, а перед ней — еще пять недель строгого поста и еще одна неделя (Сырная) поста нестрогого. Итого семь недель Великого поста. Они тоже все вместе ерзают на календарной шкале (вместе с Пасхой), и самое раннее время для начала строгого поста приходится, стало быть, на 7 (в високосный год на 8) февраля, а для Сырной недели — на 1–2 февраля ст. ст. (14–15 февраля нов. ст.).

Итак, 15 недель (почти 4 месяца) подвижной полосы запретов на какие-либо внецерковные праздники — с небольшим, правда, просветом за Пасхальной неделей, но просветом, испещренным постными днями (каждые среда и пятница, кроме Пасхальной и Троицкой недель) и не имеющим постоянного места в календаре, стало быть, закрываются еще месяц и три дня (диапазон колебаний). А сразу за этой полосой еще от полумесяца до полутора месяца поста, непременно закрывающего Иванов день — день солнцеворота! Пост означал не только запрет на скоромную пищу (в частности на жертвенное мясо), но и на хмельные напитки, пляски и песни, на всяческие увеселения.

Значит, в целом — пять месяцев христианских постов и торжеств, исключающих языческие увеселения.

Ясно, что там, где христианская церковь была сильна, от прежнего языческого праздника в день солнцеворота могли остаться лишь некоторые, самые безобидные обряды — в основном те, что были способны сойти за посвященные христианскому святому (не случайно был подобран, коль скоро «совокупление» было осмыслено как «купание», святой, причастный к погружению в воду — Креститель, Купало). Впрочем, Потебня (1867: 29) указал еще одну зацепку для привлечения Крестителя: солоноворот, солнцеворот в диалектах переживает как «крес», стало быть, первоначальный Купало был «кресником», отсюда недолго было переосмыслить его как Крестителя. Все остальное должно было сдвинуться за пределы указанной полосы.

Ближе было бы вынести их в лето, за конец этой полосы, и это тоже делалось: кое-где в южнорусских губерниях и на Украине перенесли купальские праздники на Петров день (вот откуда в купальских песнях отсрочка до «Петривок»!). Там жгли в ночь на 29 июня ст. ст. костры, шли на горку «караулить солнце» (смотреть, как оно «играет»), заставлялись боронами вкруговую от нечисти, грохотали бубнами и бубенцами, норовили тайком уволочь все, что плохо лежит, да бросить, имели обыкновение и «бочки таскать» (Соколова 1979: 252–255).

Но те обряды, которые должны были стимулировать в день солнцеворота природу, было бы глупо совершать с опозданием, *post festum*, — тогда ведь они уже ни к чему. Они должны были предварять событие. Поэтому оставался единственный выход — вынести их за начало запретной полосы. Это хоть и очень далеко, но зато перед природным событием. И обряды с колесом, бочкой, куклой, трапезой и т. п. были перенесены в самое начало всего периода, но, правда, не в слишком уж далекий мясоед перед постом, а (чтобы максимально сократить опережение) в первую же неделю облегченного поста — Сырную, когда мясо есть уже нельзя, но сыр, масло и яйца еще можно. Перенесли в самый конец ее — с четверга. Приналегли на масляные блюда — вот и получился перед Великим Постом праздник Масленица (рис. 36).

Рыбаков (1997: 420) также считал «древнюю масленицу» праздником, сдвинутым со своего старого места. Он полагал, что Масленица первоначально была приурочена к весеннему равноденствию, 20–25 марта, но не смог привести аргументов кроме общих указаний на солнечную символику. Какие-то обряды, связанные с равноденствием, могли, конечно, также попасть в сырную неделю.

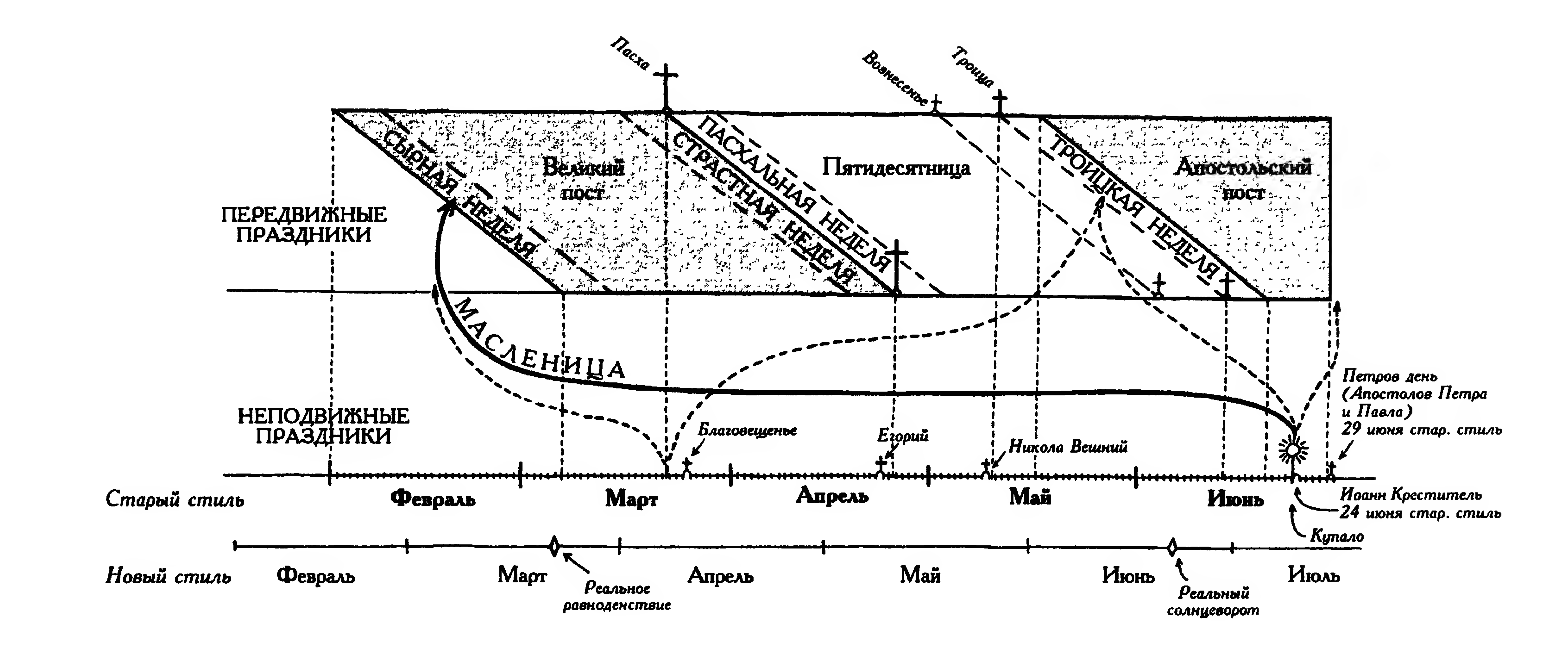

Рис. 36. Происхождение Масленицы из купальских торжеств. Схема.
Соотношение христианских праздников и запретов со следами язычества в православии

Видимо, сюда, в эту неделю, сдвинулись не только обряды солнцеворота, но и другие, более ранние, вытесненные из предшествующих Иванову дню старых празднеств — относящиеся к молодоженам, некоторые поминальные. Их смесь и стала праздником Масленицы. Не имея органической привязки к дням конца зимы, праздник этот оказался подвижным, колеблющимся на шкале вместе с началом Великого Поста. Значит, вопреки обычным трактовкам во всех этнографических трудах, Масленица — это не старый языческий праздник, сохранившийся у христиан, а праздник новый, на новом месте календаря, лишь сформированный из языческих обрядов, из компонентов языческих праздников, отмечавшихся в другие дни.

Эту гипотезу хорошо подтверждает географическое распределение праздников. Масленица справлялась почти исключительно в коренных русских областях (рис. 37), где православная церковь распоряжалась безраздельно — как раз в этих областях от «купальских» празднеств в день солнцеворота сохранились жалкие следы. Все подавлено, почти все ушло в Масленицу. А вот в Белоруссии и на Украине, проведших несколько веков в составе Польско-Литовского государства, православная церковь не была господствующей и не пользовалась преимущественной поддержкой государства, католическая же пользовалась такой поддержкой, но не имела широкого распространения в массах подвластного панам восточного славянства. Обе вместе имели сил и возможностей меньше, чем православная церковь России, духовно и административно подавлять пережитки язычества в массах православного населения. В этой ситуации пережитки язычества держались в народе прочнее. В результате именно в Белоруссии и на Украине еще недавно солнцеворот широко праздновали в положенный исстари день, только назван праздник Купалой в честь ли Крестителя или скорее по языческим основаниям, но с компромиссом — якобы под Крестителя. Зато Масленица в этих областях по сути не сложилась вообще.

На Украине к этому времени относится праздник «колодий» — молодым холостякам женщины навешивают на ногу колодку и требуют выкупа за то, что до сих пор не женились. Это совсем из другой обрядности. Там и блины (похоронную еду) в это время не ели (Лаврентьева 1990: 44). Этот обряд с колодкой также сдвинут, но совсем из другого праздника (дальше об этом еще будет речь). На русском Севере, где православная церковь также не обладала

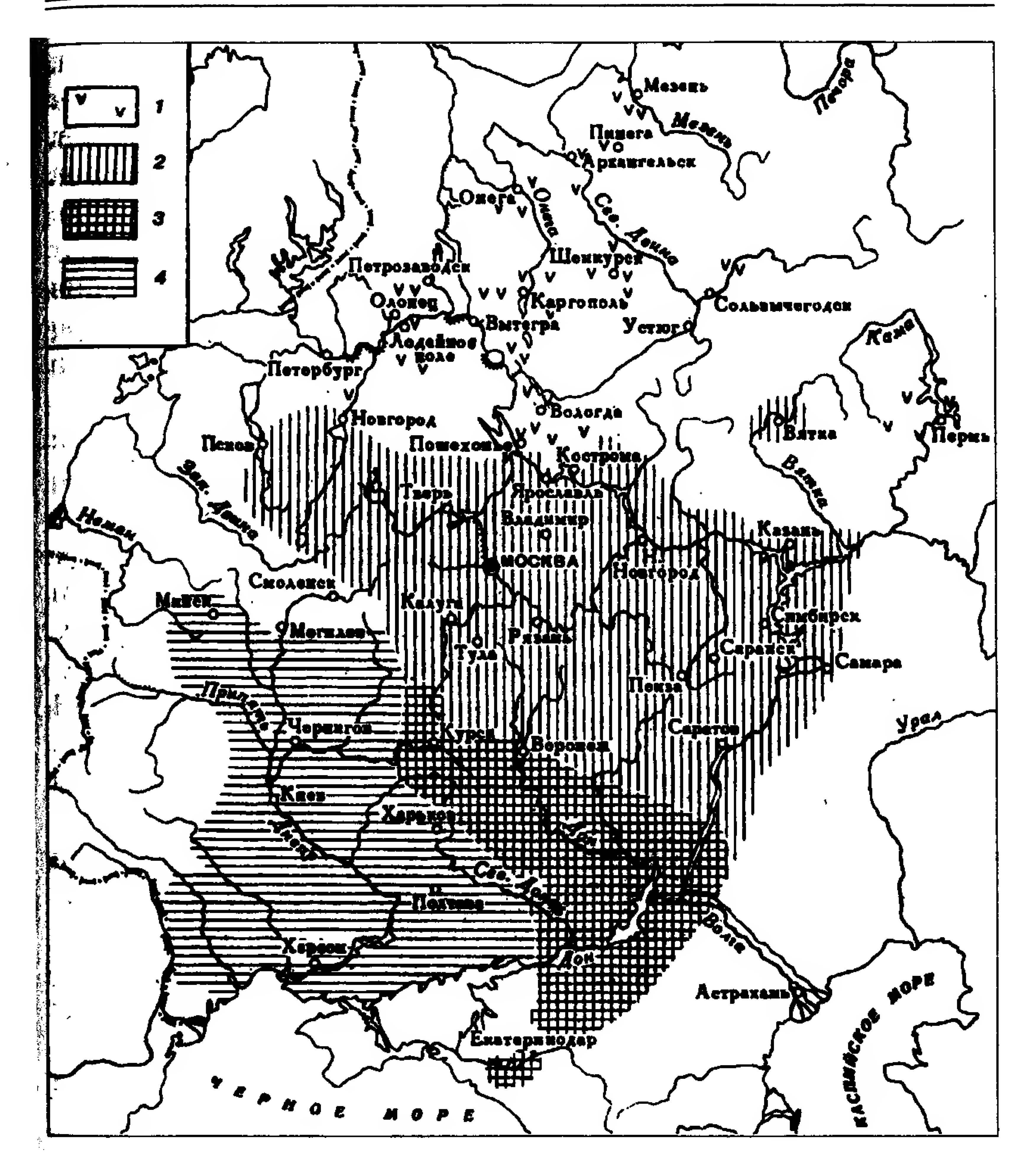

Рис. 37. Карта распространения вариантов масленичной обрядности, по Носовой (комплексы обрядов: 1 — северный, 2 — среднерусско-поволжский, 3 — смешанный, 4 — колодка)

всепроникающей государственной поддержкой, также нет проводов Масленицы — вместо этого похожая по смыслу на «колодку» обрядность, относящаяся к молодоженам — «столбы», «целовник», «катание молодых» (Носова 1969: 46–48).

Из православных стран Масленица есть в Сербии, где православная церковь господствовала, как и в России, безраздельно.

В Болгарии прыгают через костер в марте, на пережитках встречи (мартовского) Нового года (Колева 1977: 282). В этом смысле специфична не Россия: католические и протестантские земли тоже пережили такое передвижение обрядов летнего солнцеворота — там сложился карнавал. Специфичны Белоруссия и Украина из-за особого положения в них конфессий.

Не все купальские обряды (или не везде) ушли от Иванова дня так далеко к началу года — аж до Масленицы. Некоторые сдвинулись в ту же сторону ненамного. Мы уже видели, что «проводы русалки» оформлялись очень схоже с похоронами Мары. Они восходят корнями к тому же кругу представлений (утопление ведьмы) и точно так же соединились с почитанием деревца и зелени (троицкая березка), как и похороны Мары на Купалу (купальское дерево). Видимо, проводы русалки — это тоже обряды, отслоившиеся от купальских, но убранные недалеко от них (ведь в снежную масленицу зелень, естественно, просто не могла добраться). Они отъехали к подвижному началу Апостольского поста (непосредственно закрывающего Иванов день) и были приурочены к четвергам по обе стороны Троицы: в четверг перед ней (седьмой после Пасхи — Семик) — «завивание березки», в четверг (постный) после Троицы — «Русальчин Великдень». Впрочем, «завивание березки», возможно, отошло из весеннего равноденствия.

Возможно, что сюда, к Троице, эти обряды были притянуты по ассоциации с русалкой и похоронами заложных, вероятно, приблизившимися навстречу; они были отодвинуты к Троице (по церковной терминологии — Пятидесятнице, т. е. маркирующей истечение 50 дней после Пасхи) откуда-то из другого места шкалы, скорее всего убраны из-под Пасхи и священной Страстной недели. Там перед Пасхой было весеннее равноденствие, а перед равноденствием, в начале марта, у многих древних народов начинался Новый год. В Киевской Руси (до 1348 г.) Новый год начинался с 1 марта. По ряду признаков Д. К. Зеленин (1916: 222) пришел к заключению, что так было у славян и в докиевскую эпоху. К этому времени естественно было похоронить скопившихся за год заложных (Зеленин 1916), а рубеж февраля и марта на дунайской прародине славян был достаточно теплым для этого. Возможно, к этому новогоднему празднику относились болгарские торжества, выполнявшиеся еще недавно в нынешний Новый год двенадцатью «старцами» в огромных масках и специальных одеяниях (Маринов 1914/1994): число двенадцать соответствует

двенадцати месяцам и должно приурочиваться к любой встрече нового года, когда бы он ни начинался. А Колева (1973: 276) добавляет, что новогодние празднества, как и весенние, назывались в Болгарии русалиями.

К Новому году (началу марта) естественно было также подвести итог свадьбам, присходившим у восточных славян зимой (Сумцов 1996: 56–59; Прозоровский 1897: 202; Пропп 1963: 125), укорить холостяков. Страстная неделя и Пасха все это вытеснили, раздвинули, раскидали в разные стороны.

Прежнее нахождение крупного комплекса похоронной обрядности где-то в эту пору прослеживается по тем его остаткам, которые зацепились по соседству с Пасхой (став передвижными), но сохранили прежний языческий характер и осуждаются церковью. Это Навский Великдень в пасхальный четверг и Радуница (Навьи проводы) во вторник следующей, Фоминой, недели. Возможно, в этот период воздавались почести Велесу. В Белоруссии в Великий Четверг (Страстная неделя) добывали от ворона всеведение; в Егорьев день (23 апреля) вспоминали об опасности волков. Вороны и волки у германцев — атрибуты Одина (Соколова 1979: 101), которого некоторые исследователи связывают с Велесом (связь через германского демона Вельса, Vøls'a, родича Одина). Страстная неделя и Пасха притянули к себе поминки по заложным из-за тематической близости к умерщвлению Христа, но эта близость не устраивала церковь. Шло вытеснение языческих поминальных обрядов в обе стороны — они распространились от Масленицы до Семика.

При всех приведенных расчетах я имел в виду весеннее равноденствие и летний солнцеворот как они фиксированы в церковном календаре, оставляя в стороне тот факт, что они разошлись с реальными, астрономическими, убежав вперед на две недели из-за погрешностей юлианского календаря («старый стиль»), все еще соблюдаемого православной церковью, по сравнению с григорианским календарем («новый стиль»), принятым прочими христианскими конфессиями и гражданской властью.

Перун за купальской обрядностью. Но вернемся к исходному очагу иррадиации интересуюших нас обрядов, связанных с утоплением ведьмы, — к Иванову дню, дню солнцеворота.

Еще Безсонов выделил песню (1871, № 47), описывающую поклонение некоему божеству, и считал это поклонением Купале:

Сяред сяла Воучковского
То-то! Ту-ту!
Стояла лазня дубовая
Ту-ту-ту!
А ходили детюшки (парни) богу помолиться:
То-то!
Стоуб обнимали, печь цаловали
Ту-ту-ту!
Перяд Сопухой крыжом (крестом) ляжали
То-то!
Яны (они) думали — прячистая,
Ту-ту-ту!
Анож Сопуха — нячистая!
То-то!

(Безсонов 1871: 29)

И Безсонов и Рыбаков (1987: 128–129) считали, что Сопуха — это другое наименование Купалы (поэтому печатали ее с прописной буквы), сердитой, насупленной и сопящей. Это неверно. Для белорусов «cóпуха» — это сажа из печной трубы (Носович 1870: 600), явно от слова «сыпаться». Безсонов (и следом за ним Рыбаков) видит в лазне «сени с навесом», «открытую часовню», но в белорусском языке «лазня» — это ‘баня’. Имеется ли в виду столб-Купала или некий столб в конструкции «лазни», из песни не ясно. Скорее всего, речь идет о печном столбе (стоўп, тур, конь, стамик), который весьма почитался (см. Зеленин 1991: 300). Сажа естественна, коли речь о печи. Строфа о нечистости добавлена, конечно, уже в христианское время. Так что в песне речь о поклонении банной печи. Поклонение бане и печи у славян хорошо известно (Зеленин 1991: 285, 300, 331, 340, 357, 364, 404, 462). К купальским песня отнесена из-за припева «то-то» и, возможно, из-за времени исполнения.

Определеннее другая песня, где о купальских кострах белорусы пели:

Не дзеўка агонь раскладала, то-то-то!
Сам бог агонь раскладаў, то-то-то!

(Лiс 1974: 72)

Текст говорит о вовлеченности бога в празднество. Очевидно, этот бог и был адресатом молитв через посланников. Что же это за бог? Коль скоро обряды языческие, это никак не христианский бог, не Саваоф, хотя бы поздние исполнители обрядов и подставляли

его в мыслях на место древнего языческого бога. Судя по содержанию просьб (о дождях) и по прототипу женского персонажа, отправляемого к богу (ведьма), этим богом должен был быть Перун. Можно поддержать этот вывод следующими аргументами:

1. Имя Купалы — новое, придуманное взамен какого-то неудобного. Первое его упоминание относится к середине XVII в., а до того упоминаются те же праздники, но без имени Купалы: в Стоглаве, в послании Панфила, игумена Елеазаровского монастыря, — это начало XVI в. (Соболевский 1910а: 258–266). Впрочем, в рукописи XVI в. из Софийской библиотеки есть такой вопрос: «Чего ради наречеся Иван вечер купальницею...?» (Гальковский 1916: 128). Ответ надуманный, объяснение берется из Ветхого Завета. Откуда произошло название, церковники не знали. Старое имя было либо табуировано самой языческой религией, либо, что вероятнее, стало запретным для гласного почитания в условиях господства христианской церкви. В новом имени отразилось сначала совокупление полов, покровительствуемое патроном праздника, либо поверье о купании солнца, а позже — купание самих участников празднества, привязанное к крестительской миссии Иоанна.

2. Бросается в глаза, что за исключением самого дня Купалы, фиксированного солнцеворотом, для отправления купальских обрядов (перенесенных с Иванова дня), как правило избирается четверг: Масленица — с четверга Сырной недели, Навский Великдень — четверг Фоминой недели, Семик — четверг, Русальчин Великдень — четверг после Троицы. А четверг, как уже отмечено, — день громовержца по всей Европе. В Великий Четверг (на Страстной неделе) в Костромской губернии девушки на рассвете трижды окунались в воду (Соколова 1979: 75).

3. В масленичных и купальских обрядах видное место занимает солнечное (огненное) колесо на шесте. Казалось бы, это должно быть знаком солнечного бога (у греков — Гелиоса или Феба-Аполлона, у римлян Соля, у славян, видимо, Дажьбога). Но у кельтов этот символ ассоциируется с богом неба и грома Таранисом (от кельтского слова «таран-» — «гром» (Широкова 2000: 291–294). На котелке из Гундеструпа (Ютландия) вроде бы подразумевается, что колесо вращают (рис. 38), и это могло бы символизировать поддержку вращения небосвода или движения солнца по эклиптике. В галло-римское время этот бог слился с римским Юпитером и изображался с молнией в одной руке и колесом в другой (рис. 39).

Рис. 38. Галльский бог неба с колесом, возможно, Таранис. Деталь серебряной пластины с котелка из Гундеструпа (Ютландия, II — I вв. до н. э.)

Рис. 39. Изображение Тараниса-Юпитера с молнией и колесом. Бронзовая статуэтка галло-римской эпохи из Шателе (Франция)

И по всей Европе (особенно у итальянцев и немцев) этот знак известен как знак громовержца, иногда назывался «Юпитерово колесо», в славянской этнографии (рис. 40) засвидетельствован как «громовой знак» (изображается на верхних деталях избы — щипце кровли, матице, полотенцах, — чтобы предохранить их от молнии). То же у народов Востока, в частности в дравидской культуре Хараппы (Гуров 1975: 52; Рыбаков 1981: 296–300). Вообще колесо с четырьмя спицами появилось на нашей территории сначала в энеолитической новосвободненской культуре как символ солнца (Резепкин 1991), и лишь тысячелетие спустя — как деталь повозки в ямной культуре, еще без спиц (впрочем, по новейшим данным колесница обнаружена и в новосвободненской культуре). В библейских псалмах Давида иудеи обращались к богу: «Глас грома твоего в колеси, светиша молния твоя вселенную» (LXXVI, 19), и эта формула, вероятно, немало способствовала популярности колеса как громового знака среди христиан.

Попытка Рыбакова увидеть в колесе со спицами («Юпитеровом колесе») знак бога Рода (1981: 295–307, 305, 307, 455–459) строится на длинной цепочке косвенных аргументов, звенья которой слишком слабы (Род = свет = круглый = сарматское зеркало с шестилепестковой розеткой, или: Род = верховный бог = соответствующие знаки наверху). Роль Индры в повороте солнца на зиму

Рис. 40. Донце прялки с «громовым знаком» («Юпитеровым колесом»). По книге Рыбакова (1981/1997: 49, рис.)

может, вероятно, лучше объяснить связь громовержца с солнечным колесом (Афанасьев 1869: III: 718), чем привлеченный Рыбаковым узор снежинки (1981: 296; 1997: 401). Как раз Купальские манипуляции с огненным колесом позволяют понять языческую связь этого знака с Громовержцем.

4. Характерный припев купальских песен «то-то-то, ту-ту-ту!», объясняемый этнографами как изображение стука и топота, предназначенного для отгона нечистой силы, может получить и иное истолкование — как имитация грома. Отгон нечистой силы не менее (а даже более) уместен на Святках, чем на Купалу, но там его нет.

5. Перескакивание через костер характерно для купальских праздников, встречается и на Масленицу (в Угличском районе, у западных и южных славян); иногда девушка лишь перешагивает через пепел (Орловская губерния) (Соколова 1979: 20, 27, 35, 36). Предлагалось много объяснений целей и смысла этого обряда (некоторые приведены у В. Я. Проппа 1963: 85–86). Обычно говорят об очистительной, целительной и плодородящей функциях, также связывали с культами огня и солнца. Не вдаваясь в дискуссию, отмечу лишь одну упускаемую исследователями подробность: перескакивание через костер имело у славян определенный магический смысл и вне праздника, и смысл этот, хотя и не очень ясно, зафиксирован записью XVI в. В Чудовском списке пространной редакции пояснений к поучению Григория глосса XVI в. сообщает о суевериях: «и черес огнь скачють, коли гром гримить» (Гальковский 1913: 34). То ли имелось в виду предохранение от удара молнии, то ли перепрыгивание приобретало чудесную силу только при громе, т. е. в присутствии бога-громовержца. Известно также, что углям и головешкам купальского костра приписывалась сила «громовых стрелок» (Афанасьев 1869, III: 720). Здесь явно замешан Перун.

6. Купанье в Ивановскую ночь принято связывать в основном с христианским воздействием, т. е. считать, что этот обычай навеян крестительским саном Иоанна Предтечи, примером крещения, хотя и с опорой на старый языческий культ воды. Но 24 июня по святцам, как уже сказано, — не день *крещения*, а день *рождества* Иоанна. Более того, Н. М. Гальковский показал, что в древности в народном сознании купальская ночь (ночь на Купалу) зачастую относилась не к Иванову дню, а к предшествующим суткам, т. е. к 23 июня — песенный припев гласил: «Купала на Ивана» (Гальковский 1916: 39), «сегодня Купайла, завтра Ивана» (Moszyńska

1881: 2). Сутки ведь у славян начинались с рассвета, а не как сейчас — с полуночи (Бикерман 1975: 10–11). В отличие от германцев, которые, придерживаясь лунного календаря, отмеряли время количеством ночей и начинали сутки с вечера, у славян время отмерялось (и сейчас отмеряется) количеством дней; «вчера», «вечор» и «вечер» образованы от одного корня, следующие сутки начинаются «завтра», «заутрие», т. е. «за утром». Таким образом, происхождение купальских омовений от крещения сомнительно.

Зато известно, что вне фиксированных дат древние славяне спешили умыться водой, которая освящена первым весенним громом, т. е. появлением Перуна. Считается, что такая вода молодит и красит лицо, дает здоровье и счастье. Девицам при первой весенней грозе надо было умыться дождем или водой с золота или серебра и утереться чем-нибудь красным (Афанасьев 1965, I: 110). Царская грамота 1648 г. изъявляла недовольство властей суеверием: «И в громное громление на реках и в озерах купаются, чают себе от того здравия, и с серебра умываются». Вот в чем, видимо, основа купаний в Ивановскую ночь.

Поскольку водными процедурами солнцеворот отмечался не только у славян, само приурочение памятной даты Крестителя к этому времени избрано (в IV–V вв.) византийской церковью, вероятно, именно с учетом этого обстоятельства.

7. В народном представлении об Иоанне могла как-то отразиться его соотнесенность с богом-громовержцем, если таковая была. Такое отражение можно усмотреть в одном из пояснений церковников, вынужденных считаться с народными представлениями о христианских персонажах. Правда, пояснение относится не к Предтече, а к апостолу Иоанну, но простые прихожане вряд ли делали различие между двумя Иоаннами. В рукописном извлечении начала XVIII в. из Жития Св. Андрея Юродивого (из главы «О Богословци о громе и молни») объясняется, почему апостол Иоанн назван сыном Громовым: «гром есть Дух Святый сын бо есть Иоанн Святаго Духа» (Перетц 1899: 13–14).

8. Священное дерево Перуна — дуб. Об этом уже шла речь при перечислении атрибутов Перуна (часть I, глава 3) и при рассмотрении русалок (часть III, гл. 2, пункт 2). Напомню, что связь Перуна с дубом засвидетельствована сообщением немецкого автора XIII в. Гельмольда (I, 83; 1963: 185) о дубах Славии, «посвященных богу той страны Прове» (исследователи предполагают здесь

11 Зак 3231

искажение имени «Проне», то есть Перуна), также упоминанием «Перунова дуба» в галицийской поддельной жалованной грамоте якобы 1302 г. — грамота поддельная, но местная достопримечательность приведена в ней лишь как топографический ориентир (Афанасьев 1868, II: 297; Ивакин 1979: 111). У сербов дуб называется грм, грмов, дубовый лес — грмик. Литовцы поддерживали у кумира Перкунаса вечный огонь из дубовых поленьев, а имя Перкун производится от индоевропейского корня *querku-* «дуб» (латинск. *quercus*) — у балтов и славян индоевропейское qu- закономерно переходило в п-. В русском заговоре говорится:

На море на Кияне,
На острове Буяне,
Стоит дуб о девяти вершинах,
На тех вершинах
Престол Господень...

(Попов 1903, заговор № 134)

Здесь Перун не назван, но число вершин тяготеет к тому же комплексу. Есть немало свидетельств о почитании дуба у славян вообще (без упоминания связи с Перуном) — описание Константином Багрянородным священного дуба славян на Хортице, которому приносились жертвы, упоминание Доброго дуба под Киевом в некоторых списках летописи под 1169 г. и «игорный дуб» зеленых святок на Украине; обличение в духовном Регламенте XVIII в. попов, молебствующих перед дубом и раздающих народу ветви его «на благославение» (Ивакин 1979: 109–110); запрет Феофана Прокоповича (XVIII в.) киевлянам «пред дубом молебни петь» (Гальковский 1916: 63–64).

Всему этому, казалось бы, противоречит игнорирование дуба в рассмотренных обрядах — майскими, троицкими, купальскими деревьями служат береза, черноклен и другие, но не дуб. Однако, если вглядеться пристальнее, сквозь наносные формы почитания семицких берез, даже их предпочтения дубам, проглянет более древнее почитание дубов. В самом деле, вдумаемся в текст знаменитой песни:

Не радуйтесь дубы,
Не радуйтесь, зеленые,
Не к вам девушки идут,
Не к вам красные,
Не вам пироги несут,

Лепешки, яичницы,
Ио, ио, семик да троица!
Радуйтесь, березы,
Радуйтесь, зеленые,
К вам девушки идут...

(Терещенко VI: 164)

Из текста явствует, что если бы не специальное песенное предупреждение, то шествие девушек с жертвоприношениями было бы воспринято как направляющееся к дубам, т. е. что это и было нормой. Из нормы сделано исключение, и Пропп (1963: 59) высказал догадку о том, чем оно вызвано в условиях прохладного климата русской лесной полосы: распусканием берез весною раньше других деревьев. Славяне же пришли в эти леса с юго-запада, из местностей с иным составом флоры.

Еще красноречивее тот факт, что шест, водружаемый в кругу троицких березок и называвшийся в некоторых местностях Украины «игорным дубом», в других назывался сухим дубом (Афанасьев 1869, III: 302). Такая подмена дуба березой и вообще избегание срубать дубки для праздничных обрядов, очевидно, обусловлены запретом на рубку и пересаживание дубов (там же).

Таковы аргументы.

Что же касается песни о сухом дубе, свидетельствующей о переносе этого обряда с зимы на весну, то можно в связи с этим поставить вопрос о том, что и зимний солнцеворот (24 декабря, Рождество, начало Святок) отмечался как праздник Перуна. Такая симметрия была бы логичной. И, конечно, там обрядность в честь Перуна совершенно раздавлена христианскими торжествами — оттого «сухой дуб» (сугубо зимний элемент) перекочевал на Троицу. Но прежде, чем обратиться к зимнему празднику, нужно завершить рассмотрение весенне-летних.

4. СМЕРТЬ ПЕРУНА

Похороны Костромы. Есть еще два летних русских празднества того же вида, что и рассмотренные: «Ярилки» и «похороны Костромы». Вообще вырисовывается целая серия весенне-летних «проводных» ритуалов — проводы/похороны русалки, Масленицы, Купалы, весны, Костромы, Ярилы, соловушки, крещения,

похорон кукушки и прочие. Для них всех характерно структурное и семантическое единство. Зеленин (1916: 258) говорил, что в «русальных проводах» нет ни одного нового структурного элемента по сравнению с обрядами проводов/похорон весны, Костромы, Ярилы и других. Это единство несомненно, и его признают все исследователи, которые этими праздниками занимались (Виноградова 2000: 167).

Однако у «Ярилок» и «похорон Костромы» есть и специфика. Они тоже имитируют умерщвление некоего мифологического персонажа, но на сей раз это определенно персонаж мужской. Пропп трактует эти праздники в том же ключе, что и те, с женским персонажем (как обряды плодородия, в которых формировались божества). Коль скоро те оказались по происхождению несколько иными, надо пересмотреть и эти.

«Похороны Костромы» еще можно было наблюдать в центральных областях России в XIX в. (Пропп 1963: 86–89). Из соломы делали большую куклу, одевали ее в мужскую или женскую одежду, украшали цветами и несли по деревне похоронной процессией, иногда в корыте — как в гробу. Несли ее старшие сыновья и дочери уважаемых жителей, все окружающие оказывали кукле знаки почтения и печали, но все это — с нарочитой издевкой, на смех. В этом происходило разделение участников: женщины причитали и выражали скорбь, мужчины смеялись. Процессия выходила на берег реки или озера. Там делились на две группы: одна (парни и девушки) становились в кружок для охраны Костромы, другая группа нападала на первую и после схватки овладевала чучелом. Овладев, с него срывали одежду, топтали его ногами и бросали со смехом в воду. Тем временем утратившие Кострому выли и закрывались руками, как бы в отчаянии оплакивая гибель Костромы.

Иногда Кострому изображала девочка или девушка. Ее клали на доску, несли, оплакивая, к реке или пруду, там поднимали с доски, и все начинали купаться. На Украине обряд превратился в детскую игру «Кострубонько». Дети становятся в круг, в середине которого избранный из их среды Кострубонько изображает под песни весь ход летних земледельческих работ (пашет, боронит, сеет, косит, молотит, веет, мелет), а потом он умирает, его оплакивают и, взяв за руки и за ноги, бросают в ров.

Записана песня, которую пели в момент потопления Костромы:

Девица-красавица
Водичку носила,
Дождичка просила:
Создай, боже, дождя,
Дождичка частова,
Чтобы травыньку смочило,
Костроме косу остру приручило.

(Пропп 1963: 89)

Это было моление о дожде, и по основному содержанию весь обряд не так уж отличался от похорон Мары и Купалы, вот разве что отсутствием огня.

Обряд похорон Костромы, насквозь языческий, совершенно не был связан с церковными праздниками и отправлялся в разные сроки — от Троицы до Петрова дня, т. е. с небольшими отклонениями в ту или другую стороны от Купалы, иногда в точности на Купалу. Конечно, это просто результат близкого разброса купальской обрядности, причем отрыв от солнцеворота не позволяет перенести вместе с обрядом и имя Купалы (Купало слишком тесно связан с «купальской ночью»), а, не выведя обряд из-под поста, участники должны были умерить языческую прыть: обряд совершался без трапезы и без эротических вольностей. Однако в эту близкую периферию купальской ночи отфильтровалось и нечто новое по сравнению с дальними ответвлениями — нечто не добравшееся до далекой Масленицы, но и не сохранившееся в самом ритуале Купалы (или скрытое в нем под христианским обличьем).

Из-за календарной близости тех вариантов Костромы, которые ушли от Купалы к весне, и типологического сходства иногда смешивали эти похороны Костромы с проводами русалки. В селе Губаровке Сердобольского уезда Саратовской губернии на заговенье перед Петровским постом русалку провожали, изображая похороны. Старухи формировали ржаной сноп в виде человеческой фигуры, обряжали, клали на носилки и, вопя, несли это чучело русалки в ржаное поле, где и оставляли на меже. Во время шествия пели такую песню:

Уж ты свет моя Кострома,
Государыня Костромушка была,
Не Костромушка, кумушка моя!
Не покинула при нужди ты меня,
При нужди, при старости.

(Соколов 1908: 24)

Но Кострома, хотя и близка по обрядности и содержанию к проводам русалки, не русалка. Статус ее выше.

В одной из похоронных песен, обращенных к Костроме, каждая строфа заканчивалась припевом: «Выдыбай, боже!» Старинное слово «выдыбай» означает ‘поднимайся’, ‘выбирайся (из воды)’ — от того же корня, что и слова «дыбом», «на дыбы», «дыба»). Обращение «боже» указывает на божественный статус «Костромы» и совпадает с летописным обращением к Перуну. Поскольку это чрезвычайно важная деталь, а информация 150-летней давности принадлежит И. П. Сахарову (Сахаров 1849: кн. 7, часть 2), автору не очень надежному, существенно, что в данном случае он сослался на источник (Северная Пчела 1842, № 267 — Похороны 1842). Божественный ранг утопляемого персонажа — резкое отличие от тех обрядов, которые рассматривались до сих пор: русалку, Мару, ведьму, сказочную царицу к божествам не причисляли.

Слово «боже» (звательный падеж от «бог») указывает также на мужской пол божества. Ко времени этнографических записей сами участники обрядов трактовали Кострому то как мужчину, то как женщину, но поскольку грамматическое оформление этого имени, хотя и допустимое для мужского рода (первое склонение), все же более типично для слов женского рода, то из этого могло проистекать переосмысление Костромы в женщину, трактовка же чучела как мужского персонажа выглядит ныне немотивированной и должна быть признана исконной. Пропп (1963: 133) так и пишет: «Нет никаких сомнений, что исконная форма этой фигуры — мужская».

Любопытно, что в костромских лесах такого персонажа как раз не было, его знали южнее, в Среднем Поволжье, так что с названием реки и города Костромы (ср. родственные в том же районе Кинешма, Тотьма и др.) имя персонажа, по-видимому, не связано своим происхождением. Пропп (1963: 88) возводит его к слову «костерь» («костра», «костеря», «кострика»), из ряда значений которого — плевел, метлица, бородка колосьев — он избирает последнее, так как полагает, что суть обряда состояла в «погружении в землю хлебного злака», а сорные травы обрядами не почитались. То и другое не безусловно. Как раз Кострому почти никогда не погребали в землю, а топили в воде. Если «бородка колосьев» и имела здесь значение, то скорее в том же смысле, что и в выражении «борода Ильи» (т. е. обозначая часть лица). Тогда выражение «хоронить Кострому» могло бы звучать аналогично выражению

«погребать Ярилину плешь». То и другое — метафоры. В том и другом случае хоронят не бороду и не плешь, а самого бога.

Кострикой называются и отбросы от обработки льна (ср. белорусское «кастрычнік» — «октябрь», т. е. месяц уборки льна), а аналогичные отбросы от обработки злаковых — это «солома». Суффиксальное оформление слова (на –ма), очень редкое в коренных русских словах (кроме слова «ведьма» мало сыщется еще), объединяет «кострому» именно с «соломой» (на выборе слова могло сказаться и существование в языке топонима «Кострома» — новое слово отлилось в привычную для уха форму).

Б. А. Рыбаков предложил (1981: 378) считать в слове «кострома» -ма не суффиксом, а вторым корнем, родственным со словом «мать» (детское название матери: «ма!»), имея в виду «мать сыру землю», и расшифровывал «кострома» как «поросшая земля». Это предложение оставляет меня в полном недоумении, тем более, что маститый исследователь указал тождественность первых частей слов «кострома» и украинского «Кострубонько», но, раскрыв исконно славянское значение «-ма», не пояснил, что же означает на каком-либо языке «-бонько». Еще одну возможность подсказывает пословица «Пускай Кострому в Волгу» (Даль 1957: 938). Река Кострома действительно впадает в Волгу. Пословица, примерно равнозначная выражению «пустить щуку в реку», могла подсказать название чучела, пускаемого в реку. Но тогда обычай должен был зародиться в Костромском Поволжье, а пока его следов там не обнаружено.

А вот солома играла огромную роль в обрядах, особенно похоронных и жертвенных. Во всех огненных действах — от Масленицы до Купалы — жгли именно солому и чучела делали больше всего из соломы. Вероятно, в льноводческих областях солому заменяли отбросы льна. Эвфемистическое именование чучела по ритуально обусловленному материалу взамен табуированного имени бога могло закрепиться и стать именем утратившего божественный ранг персонажа.

Что за бог это был? Судя по восхождению обрядов к купальским, под именем Костромы скрывался тот же бог, который почитался купальскими обрядами и которого заместил Иоанн Креститель. Как мы видели, есть веские основания полагать, что это Перун.

Ярилки. Ярилу (в районе Суздаля его называли Яруном) чествовали праздником в коренных русских областях (Афанасьев 1865, I:

112; Ефименко 1869; Соболевский 1910а: 266–270; Померанцева 1975б; Этерлей 1978: 113; Соколова 1979: 180–181, 250–252). Этнографам информанты сообщали о гуляниях в «Ярилин день», называемых «ярилки», когда полагалось «Ярилину плешь погребать». В топонимике сохранились в ряде местностей названия Ярилина гора, Ярилина роща и проч., видимо закрепившиеся за местами гуляний. Самое раннее упоминание Ярилы содержится в увещевании св. Тихоном Задонским жителей Воронежа. «Из всех обстоятельств праздника сего видно, что древний некакий был идол, называемый Ярилой, который в сих странах за бога почитаем был, пока еще не было христианского благочестия» (Гальковский 1916: 41). В Воронеже Ярилу изображал кто-либо из жителей. Его украшали цветами и обвешивали колокольцами и бубенчиками, в руки ему давали колотушку, и все шествие сопровождалось стуком в барабан или лукошко. Но чаще, в других местах, все-таки Ярилу представляло чучело. Гальковский отмечает предание, что близ Галича на горе стоял идол Ярило, в честь которого совершался трехдневный праздник в неделю всех святых.

Имя Ярилы — явно производное от глагола «яриться», т. е. возбуждаться, пылать, приходить в ярость, входить в страсть (Этерлей 1978). Гальковский (1916: 41) дает этому глаголу синоним «иметь похоть», ссылаясь на то, что в Смоленске «яруном» называли быка-оплодотворителя. При этом, если ныне преобладает смысл, выражаемый синонимами «гневаться», «сердиться», «пылать» (прилагательные «яркий» и «яростный»), в древности преобладали сексуальные оттенки — в ярильных обрядах они ясно выражены фаллическим оснащением чучела. Праздник состоял в том, что ночью на холме над рекой жгли костры, угощались у костров, парни и девушки купались, потом бросались крашеными яйцами, придавая этому некий скабрезный смысл. Молодежь гуляла всю ночь, и гулянье носило в прошлом разнузданный характер — допускалась необычная половая свобода.

Центральный момент ритуала — «погребение Ярилы», или «похороны Ярилиной плеши». Как пишет Пропп, «обряд его похорон обычно в точности соответствует обряду похорон Костромы». Однако есть одно существенное отличие: это отчетливая эротичность. Фаллическое чучело Ярилы — «с ярко выраженными мужскими атрибутами» — клали в гроб и «с плачем и воем» опускали в могилу. В Костроме Ярилу изображала небольшая кукла «с огромным детородным удом». Гроб с куклой старик в поношенном платье

нес на руках, его сопровождали женщины, которые причитали и жестами выражали скорбь. Затем в поле совершалось погребение, после чего сразу же начинались игры и пляски. Иногда вылепленные из глины куклы (Ярилу и Ярилиху) разбивали и сбрасывали в воду. У казаков до вечера все гуляли у шинка, с темнотой выносили на улицу соломенное чучело мужчины «со всеми естественными частями» и клали в гроб. Подымавшие женщины подходили к нему, рыдали: «Помер он, помер!» — и смотрели на чучело «с любострастием». Мужчины же отпускали шуточки о том, что влечет бабу к Яриле: «Вона знае, що йи солодче меду». Чучело уносили и хоронили.

Выражение «ярилина плешь», «ярилова плешь» вовсе не означало лысину. Нигде и никогда расставание и прощание с лысиной покойного специально не подчеркивалось. В русском просторечии слово «плешь» было популярным эвфемизмом: оно относилось не к голове, а к обнаженной головке полового члена (в таком смысле оно употреблялось в похабных стихах Баркова; о том, что эти названия «имеют в виду фаллус», писал и Зеленин — 1995: 271, прим. 33). Иногда и сам персонаж назывался не Ярила, а Плехан (Зеленин 1916: 258; 1991: 399).

Ярилин день не имел прочного и единого места в календаре. Чаще всего этот праздник справляли в петровские заговены, 29 июня, т. е. сразу по окончании апостольского поста, но иногда — в последнюю субботу, в ночь на воскресенье, перед этим постом, т. е. в ночь на Троицу. В Пошехонье за неделю до Иванова дня отмечали «молодого Ярилу», а перед самым Ивановым днем — «старого Ярилу» (Померанцева 1975а: 128). То же самое указано в Нижегородской губернии (Некрылова 1989: 235). Практически «старый Ярила» совпадал с Купалой.

Имя Ярилы на Украине неизвестно. Единственное же сообщение из Белоруссии относит празднование 1846 г. в честь Ярилы к 27 апреля ст. ст., но празднование очень отличается от всего, что известно в России: у белорусов, по этому уникальному сообщению, участники празднества украшались венками из листьев, Ярилу изображала девушка на белом коне, привязанном к столбу, а вокруг нее водили хоровод. Скорее всего, сказалось воздействие Егорьева дня, с его первым выгоном скота и вовлечением коней в ритуал (Георгий изображался на коне). Как показывают календарные расчеты, праздник 1846 г. состоялся в первую субботу (вероятно, в ночь на воскресенье) после Егорьева дня. Ярилу белорусы

представляли молодым, красивым, в белой рубахе на белом коне, босым, с человеческой головой в правой руке и ржаным снопом в левой. Западные славяне отмечали 15 апреля (нов. ст.) день Яровита. В. В. Иванов и В. Н. Топоров (1965: 122–124; 1970: 354–356) предполагают родство этих персонажей и праздников. Если это и так, то связь с русским Ярилиным днем не очевидна.

Опираясь на сообщение о регулярном праздновании 4 июня на горе в местности «Ярило», пригороде Нижнего Новгорода, Б. А. Рыбаков (1981: 522–524) считает, что эта дата и была исконным Ярилиным днем: в это же число в XII в. (в 1121 г.) засвидетельствовано (но единожды) разнузданное гулянье нескольких тысяч человек «Житием Св. Оттона». Между тем, это совпадение может быть и случайным — просто выдался просвет в христианской активности за 20 дней до Ивана Купалы. Рыбаков (1962а) ссылался еще и на отметку, якобы в день 4 июня, в «календаре» черняховской культуры, который он полагает славянским и прочитанным. На деле сосуд с этими знаками относится к черняховской культуре, созданной в основном готами под римским влиянием, что давно и основательно доказано (Щукин 1976б, 1977). В культуру эту вошел сарматский субстрат, славянский же вклад не выявляется. Расшифровка знаков, предложенная Рыбаковым, также сугубо гипотетична. Во всяком случае, наложение показанного на рисунке 4-членного «календаря» на годичный 12-членный в качестве четвертой части последнего (один квартал?), да и способ наложения совершенно бездоказательны, а без этого нет ни малейшей уверенности в отметке 4 июня «деревцом» на изображении.

Любопытно, что Ярилин день отмечался там, где Купалу не праздновали (Васильев 1994: 48). В. К. Соколова, сопоставив «ярилки» с Купалой по формам праздника (похороны чучела или куклы, костры, купанья, вольности) и отметив близость их по срокам, резонно предположила, что «ярилки» — это те же купальские торжества, только вытесненные постом на соседние, свободные участки календарной шкалы (Соколова 1979: 251–252). Это подтверждается тем, что в Ярославской, Тверской и других губерниях праздник Купалы и назывался Ярилой (Афанасьев 1865, III: 713). Иначе говоря, те обряды, которые не вышли из-под поста, утратили эротизм и оформились в «похороны Костромы», те же, которые оказались за пределами петровского поста, сохранили исконный эротизм и стали известны как «похороны Ярилы». Характерно, что по письменным источникам Ярило не известен ранее середины

XVIII в. — первое упоминание в поучении Тихона Задонского в 1763 г., а «древние источники упорно молчат о Яриле» (Соболевский 1910а: 266–270). С другой стороны, Ярило есть у сербов (Филиповиђ 1954а), так что это имя персонажа имеет если не общеславянские корни (и соответствующую древность), то общеславянское применение (возможно было употребительно как эпитет божества).

По обряду (похороны куклы с четко обозначенным мужским половым органом) Ярило совпадает с болгарским Германом, румынским Калояном, и очевидно, что имя Ярило столь же поздно пристало к персонажу с членом, как не являются исконными для него и имена епископа Германа или Иоанна Крестителя («прекрасного Иоанна» — Калояна). Но имя Калояна, по крайней мере, дает указание на Ивана Купалу.

Всего же более в пользу вывода Соколовой о «знаке равенства между Купалой и Ярилой» говорит то, что праздники в честь Ярилы проводились как раз в тех местностях, где Купалу не праздновали — в основном в Северо-Восточной Руси, в землях вятичей, а там, где сохранились празднества Купалы, там нет или почти нет Ярилы.

Возникает вопрос, почему эти обряды, в отличие от обрядов с колесом (Масленица, проводы русалки), оказалось возможным не отодвигать далеко к началу года. Вероятно, просто потому, что это та часть обрядов, которая не должна была воздействовать на небесные тела, не должна была непременно предшествовать солнцевороту и ей не приходилось обеспечивать для этого постоянное место в календаре.

Кострому прямо называли богом, Ярилу так не называли, но эмоциональность и экспрессивность его оплакивания приводит к мысли, что и под Ярилой скрывается некий бог, чье имя было табуировано, а в христианское время попросту запретно. Что же это был за бог? Многие исследователи выделяли Ярилу как древнее восточнославянское языческое божество наряду с Перуном, Волосом, Мокошью, Ладой и т. д.

Судя по восхождению и этих обрядов к купальским, под именем Ярилы также скрывался бог, который почитался купальскими обрядами и которого заместил Иоанн Креститель. «Похороны Ярилы» мало отличаются от «похорон Костромы», разве что большей эротичностью. Если так, то и Ярило вначале лишь эпитет Перуна, затем его ипостась.

Есть ли основания полагать в славянском громовержце такую причастность не только к плодородию растительности, но и к сексуальной активности самих людей и представлять себе его в облике фаллического персонажа? Да, есть.

Прежде всего, такая у Перуна наследственность: все индоевропейские громовержцы более или менее таковы. Известны многочисленные любовные авантюры Индры и Зевса (причем именно с нарушением супружеских уз, с нарушением половых табу). Самый близкий к Перуну-Перкуну Парджанья предстает тесно связанным с плодородием в обращенном к нему гимне (Ригведа 1999: V, 83, 1, 4):

Призывай сильного (бога) этими хвалебными словами.
Славь Парджанью! Старайся расположить (его) поклонением!
Громко ревущий бык, источающий живительную влагу
Вкладывает семя в растение как зародыш.

. . . .

Веют ветры, падают молнии,
Расправляются растения, набухает небо.
Рождается свежесть для всего мира.
Когда Парджанья насыщает землю своим семенем.

Молот Тора считался воплощением фаллоса (Paulsen 1956: 205–221). Ваджра Индры, по крайней мере, выступала как символ плодовитости (Елизаренкова 1972: 285). В скандинавских петроглифах бронзового века бог с боевым топором-молотом изображался итифаллическим (Gudnitz 1962: 27, 38, 51, 79, 89, 90–91, 93 figs).

Далее, в восточнославянской этнографии зафиксирован архаичный языческий способ бракосочетания: жениха с невестой обводят вокруг дуба — дерева Перуна (Терещенко 1848, 2: 28). Еще в начале XX в. в Бобровском уезде Воронежской губернии после церковного венчания проводили обход дуба: «Молодые после венчанья, непосредственно выйдя из церкви, едут к дубу, стоящему недалеко от села, и три раза объезжают вокруг него. Этот дуб очень древний. Он уже усох, но не потерял уважения» (Гальковский 1916: 54–55). В числе заговоров для любовной присушки — заговор под дубом: «Есть на восточной стране высокие горы, на тех горах стоит сырой дуб кряковатый; стану я под тот сырой дуб кряковатый и поклонюся буйным Ветрам: ой же вы, буйные Ветры! повейте вы на меня и обвейте вы *** хоть, плоть и горячую кровь и ретивое

сердце, и свейте вы душу и помышление, тоску и сухоту. И обвейте вы, Ветры буйные, мою полюбовницу в ее белое лицо... Как быки скачут на корову, так бы (имярек) бегала, искала меня — бога бы не боялась, людей бы не стыдилась, во уста бы целовала, руками обнимала, блуд сотворила...» (Афанасьев 1865, I: 114).

Таким образом, сходство праздников Купалы, похорон Ярилы, проводов Костромы и других, которое Пропп объяснял их общей нацеленностью на земледельческую магию, а Виноградова (1995) объясняла общей принадлежностью к «обрядам перехода», направленным на души умерших, — это сходство праздников, рассыпанных по году, особенно по зимне-весенней половине, оказывается просто их ответвлением от одного и того же празднества, связанного с Перуном. В тех, где Перун не присутствует сам, где хоронят не его изображение, действие развивается вокруг причастных к нему женщин (ведьм, русалок) или посланцев к нему (жертв). С. М. Толстая в работе «Похороны как вторичная ритуальная форма» (1985) и выделила пародийные похороны как ведущий и объединяющий элемент этих праздников (Святки, Масленица, Кострома и др.). В этой работе и в совместной с Н. И. Толстым работе «Вызывание дождя» (1978/1995) она обратила внимание на то, что, по крайней мере, некоторые виды этого обряда (южнославянский Герман, восточнославянские похороны животного (лягушки, рака и т. п.) имеют четко выраженную функцию — вызывание дождя (иногда остановку дождя). То есть (остается добавить) явно обращены к Перуну.

Проводы Перуна — этнография и летопись. Однако, признав Ярилу Перуном, мы оказываемся перед неожиданной картиной похорон Перуна. И здесь самое время вспомнить, что в кавказской передаче в конце концов Пиръона-Перуна постигла смерть. Перун был убит, и какую-то роль в этом сыграла ведьма.

Легенда о смерти Перуна сохранилась и в Болгарии, правда, в поздней и очень путанной передаче. Написанная в 1792 г. Спиридоном «История во кратце о болгарском народе словенско́м» содержит главу «О Перуна или пеперуда, краля болгарского». Автор придерживается принципа эвгемеризма: языческих богов считает древними царями, обожествленными невежественным простонародьем. Было некогда царствование Лады. «По смерти Ладовой наста Перунд или Пеперуд». Этот царь взимал дань с македонцев при Филиппе, пока не подрос Александр. «Когда же возмужився,

Александр поиде на Перуна и войску его разби и Перуна уби, и два сына его заруби. И сего Перуна болгары почитают: во время бездожия, собираются юноши и девицы, избирают единаго или от девиц или юношах и облачают его в мрежу аки в багряницу, и сплетут ему венец от бурянов в образ краля Перуна и ходят по домах, играюще и спевающе часто поминающе беса того, и поливаются водами и Перуна того и сами себе; люди же бездумнии дают им милостыню, они же, собравше милостыню тую, купуют ястье и питие и делают трапезу, ядят и пиют во славу Пеперуда того» (Спиридон 1900: 14, цит. по Державин 1929: 46).

Нетрудно узнать здесь описание обхода домов с пеперудой в честь Перуна. Пеперуду Спиридон путает по созвучию с Перуном (Спиридону это простительно, если и ученые нашего времени не удерживаются от совмещения этих имен). «Пеперуда злата» — название бабочки, слово женского рода. Мы знаем, однако, что в этих обрядах болгары и их балканские соседи действительно хоронили куклу некоего мужского персонажа, которого болгары и сербы называли Герман, Германчо, а романцы и греки — Скалоян или Калоян, Кало Ян. В основе, вероятно, греческое Калос Иоаннос «Прекрасный (хороший, благой) Иоанн», т. е. персонаж, совпадающий по имени с Иоанном Предтечей (Крестителем), Иваном Купалой. Поскольку без этого балканского персонажа у Спиридона не было бы надобности и возможности говорить о смерти Пеперуды-Перуна и отождествлять ее с каким-либо древним полководцем, совершенно ясно, что все это относится именно к этому оплакиваемому мужскому персонажу — Калояну. А между тем, все это приурочено и к имени Перуна.

Историк Болгарии отнес Перуна в глубокую древность — ко времени Александра Македонского — и отождествил с каким-то древним царем, имевшим двух сыновей и потерпевшим, по исторической легенде, поражение от Александра. Мотивировка отождествления неизвестна, да и не важна. Важно другое: в XVIII в. еще сохранялось в Болгарии представление о том, что оплакиваемый и погребаемый мужской персонаж — не просто жертва, посланец, а олицетворение самого Перуна, похороны же, как-то связанные с днем летнего солнцеворота (Купало), воспроизводят смерть некогда убитого бога. А поскольку почитание бога продолжалось (и «Пеперуда злата пред Перуна лята»), то, значит, бог умер не насовсем, он умер, чтобы воскреснуть и с каждым ежегодным олицетворением он снова умирает, чтобы воскреснуть снова.

Эти умерщвления драматически воспроизводились в сценах погребения бога, воплощенного в антропоморфных изображениях — куклах, чучелах, статуэтках с гипертрофированными мужскими признаками. И тут всякому должно броситься в глаза разительное сходство между этими сценами и известной картиной низвержения языческих идолов в Киеве и Новгороде, как она описана в «Повести временных лет». Сходство столь велико, что позволяет истолковать летописный рассказ по-новому — исходя из нового представления о характере культа Перуна.

Осенью 980 г. в Киеве на холме вне дворца теремного по велению князя Владимира Святославича были поставлены деревянные статуи 5 или 6 языческих богов (по тексту неясно, различные ли фигуры Хорс и Дажьбог или это один персонаж). Во главе этого пантеона стоял Перун с серебряной головой и золотыми усами. Идолы были водружены не впервые: уже в 945 г. князь Игорь приносил клятву в Киеве же возле идола Перуна.

Много написано о «первой религиозной реформе» Владимира, о ее целях и задачах, но, скорее всего, это не было реформой. Водружение кумиров последовало сразу же за взятием Киева, убийством Ярополка (11 июня) и вокняжением Владимира. Западные источники сообщают о крещении папским нунцием некоего «царя Руси», по всем признакам совпадающего с Ярополком (убил брата, другой брат живет отдельно) (Пархоменко 1913: 158–170; Мавродин 1945: 295; Назаренко 2002: 371–390), а русская летопись знает о приходе в 979 г. послов «из Рима от папы». Боровшийся со своим старшим братом Ярополком за власть над Киевом, Владимир, тогда князь Новгородский, естественно, должен был ухватиться за религиозное отступничество старшего брата как за повод для его низложения. Недаром Ярополк вынужден был бежать из Киева (в Родню, где и был осажден, а затем сдался и был убит). Видимо, водружение кумиров было просто восстановлением язычества.

Новым статуям совершали требы и жертвы. Один раз после победы над врагами в 983 г. принесли человеческую жертву — по жребию зарезали девицу и юношу-христианина. Идолы простояли полных 7 лет. На восьмой год, когда Владимир решил крестить Русь, их свергли.

Дата этого события не очень надежна. По летописи, Владимир крестился в Корсуни (Херсонесе, Керчи) в 988 г. и, вернувшись оттуда, первым долгом снес в Киеве кумиров, а затем загнал

киевлян для крещения в реку неволей, «аки стада». Но «корсунская легенда», как показано тщательным анализом источников (Пресняков 1938: 99–114; Жданов 1939), была искусственно сфабрикована позже пришлыми греческими священниками — «корсунскими попами» Десятинной церкви — в конкурентной борьбе за влияние.

На самом же деле, как полагали А. А. Шахматов и другие исследователи, Владимир крестился раньше, и не в Корсуне (греч. Херсонес), а на Руси, возможно, в церкви Св. Ильи в Киеве (Poppe 1976: 238–241). В конце 987 г. (мартовского) он заключил договор с византийским императором Василием II Болгаробойцей. По договору Владимир поставил находившемуся в отчаянном положении императору 6-тысячный отряд для подавления восстания, а император за это пожаловал князю чин стольника византийского двора и, что важнее, отдавал за него замуж свою сестру Анну, ради чего Владимир переходил в христианскую веру. По ряду совпадающих подсчетов, Владимир крестился немедленно в конце 987 г., приняв при крещении имя Василия, явно в честь императора.

Но византийцы, избавившись от опасности, не спешили выполнять условия договора. Тогда Владимир летом 989 г. взял приступом византийский форпост в Крыму Корсунь (Мавродин 1945: 331) и пригрозил осадить Царьград (Константинополь). Византийцам пришлось смириться с необходимостью выдать царевну за «варвара». Корсунь был отдан киевскому князю в приданое, и Анна прибыла в Киев в сопровождении «корсунских попов». Вот когда киевлян загнали в реку, а на месте свергнутых кумиров была поставлена церковь Св. Василия (это святой патрон мужа и брата новой княгини).

Возвращение Владимира из Корсуни состоялось не ранее осени 989 г., приезд Анны с попами — минимум несколько месяцев спустя, так что массовое «заганивание» киевлян в реку не могло состояться раньше лета 990 г. (не зимою же!). Окончательное низвержение кумиров, привязанное летописцем к возвращению Владимира из Корсуни, произошло между осенью 998 г. и летом 990 г.

Если перед тем, в 988 г., семь с лишним лет после водружения кумиров их и впрямь сбрасывали (неизвестно, происходило ли это событие помимо крещения, но откуда-то же вошла в летопись отдельная дата), то это было не окончательное отречение от них, а нечто иное. Личное обращение князя в христианство не требовало от него немедленного разрушения языческой святыни «вне двора

теремного», почитавшейся его подданными, — он мог мириться с нею, как мирилась его бабка Ольга, приняв христианство, и довольствоваться очищением своего двора от языческих идолов. Мы знаем, что Владимир Святой, с его то ли пятью, то ли двенадцатью женами и многими наложницами, до конца жизни так и не стал вполне христианином — он заявил греческим епископам, что желает жить «по устроению отню и дедню»; он и похоронен был с соблюдением языческой обрядности (тело выносили через пролом в стене).

Никто сейчас не сомневается, что рассказ о том, как Владимир испытывал веры, — легенда. Прослежены ее фольклорные истоки. Но что перед сменой религии «созва Владимир боляры своя и старци градьские» и совещался с ними — это считается реалистичным. Вряд ли Владимиру, его боярам и старейшинам был резон рушить кумиров и оставлять горожан без религии до прихода византийской царевны с ее попами. Да и не в натуре тогдашнего человека было оставаться значительное время без покровительства каких-то богов.

Что же происходило с кумирами до крещения?

Летописец повествует, как Владимир после корсунского похода, «яко приде, повеле кумиры испровреци, овы исещи, а другыя огневи предати; Перуна же повеле привязати коневи к хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручаи, и 12 мужа пристави тети жезлиемь (избивать палками)... Влекому же ему по Ручаеви к Днепру, плакахуся его невернии людие... И привлекше и (его), вринуша и в Днепр. И пристави Володмер рек: «аще где пристанет вы, то отревайте и от берега, доньдеже пороги проидеть, ти тъгда охабитеся (избавитесь) его». Они же повеленая створиша. И яко пустиша и проиде сквозе пороги, и извьрже и ветр на рень (отмель), и оттоле прослу (прослыла) Перуня Рень, яже и до сего дьне словеть».

Последние слова показывают, что весь рассказ поступил к летописцу как топоэтиологическая легенда (легенда о происхождении конкретного местного названия), стало быть из устного предания. Летописца, автора XII в., от самих событий отделяло почти полтораста лет — примерно, как нас от Крымской войны и отмены крепостного права. О точности полученных летописцем изустно подробностей крещения можно судить по точности современных семейных преданий о крепостном праве, а в сути действий язычников, еще не приобщенных благодати, летописец вряд ли разбирался лучше, чем современный атеистически воспитанный

интеллигент — в символике литургии. Уже самому летописцу кое-что показалось не вполне естественным в сведениях предания, и он ввел пояснения этих мест в свой рассказ.

Так, с какой стати Владимир повелел 12 мужам, чтобы на пути Перуна по Боричеву спуску они избивали его палками («тети жезлием»), если для настоящего христианина, как для варяга-отца, не желавшего отдать сына в жертву кумирам, «се не боги, но древо»! Летописец почувствовал эту неловкость и пояснил: «Се не яко древу чующу, но на поругание бесу, иже прельщаше симь образом человекы, да возмьстие прииметь от человек...». Между тем, 12 мужей, избивающих идола «жезлием», очень напоминают 12 болгарских «старцев», организующих рождественские или новогодние русалии, и 12 русальцев, которых св. Нифонт встретил на площади возле церкви.

И еще несообразность: почему горожане, стоя по берегам Ручья и Днепра, оплакивали Перуна на его скорбном пути вместо того, чтобы, при виде позора и бессилия кумира, уверовать в христианскую истину и возликовать? Летописец считает нужным привести извиняющее обстоятельство: «еще бо не бяху прияли святаго крещения».

Можно было бы также спросить, зачем Владимиру нужно было так заботиться о том, чтобы кумир не пристал к берегу выше порогов. Не значит ли это, что для Владимира и поверженный кумир оставался опасной силой, а место, где кумир пристанет, оказалось бы под его магической властью? Пристал к мели — и та сразу и навсегда стала Перуней! Создается впечатление, что Владимир твердо верил в изворотливость идола — в то, что тот не утонет и не поддастся течению, но непременно вывернется и пристанет. А избавиться от него («охабиться») необходимо.

Но у современного исследователя возникает еще один вопрос: почему с другими кумирами расправились иначе — одних велено было иссечь (видимо тех, что из камня), других (деревянных) — сжечь, и только Перуну было уготовано дальнее плаванье?

Рыбаков (забыв о том, что заменил на троне Перуна Родом) полагает, что все это из особого уважения как к главе пантеона; он даже сопровождающих с «жезлием» называет «эскортом из 12 дружинников» (хотя те избивают кумира). Д. А. Мачинский (1981) объясняет дело иначе: как бог воинов Перун неуязвим для оружия, а как громовержец — несгораем, поэтому его предали чуждой для него стихии — воде, подведомственной его врагу Велесу. Это тоже

не очень убедительно. Оставим в стороне крайне сомнительное опознание в Велесе главного врага Громовержца по схеме т. н. «Основного мифа». Мы уже видели, что Перун не вовсе чужд земным водам, да и не так бы надо было поступать, чтобы погубить его с помощью воды: ведь тогда надлежало бы позаботиться о навязывании груза и утоплении, а не о сплаве.

Еще в 1937 г. А. Краппе предположил, что летописное предание о низвержении кумиров и погружении Перуна в Днепр основывалось на ежегодном обряде купания его в Днепре, а это *обряд вызывания дождя*, известный у многих народов (Krappe 1937). Но обряд вызывания дождя — окказиональный, применяется не ежегодно, а по случаю. Обычно он состоит в жертвоприношении, утоплении жертвы. Ежегодными же являются *календарные* обряды. То, что описано в летописи, это не утопление или другая погибель, а скорее изгнание, удаление по воде, и, возможно, что лишь в христианском переосмыслении — навсегда.

Ведь здесь налицо те же компоненты действа, что и в этнографически описанных *проводах* Костромы, Ярилы, Купалы, Германа и проч., фиктивных *похоронах*: деревянное изображение мужского персонажа, ублажение идола, деление участников на две группы, одна набрасывается на идола и терзает его, другая оплакивает, и, наконец, идола бросают в реку.

Это наблюдение опубликовано мною в середине восьмидесятых годов (Клейн 1985а: 122; 1985в: 49). Через три года ему возражали Фроянов и др. (1988: 33). Они акцентировали внимание на унижающих процедурах: привязка к хвосту коня, волочение, «12 мужей», приставленных избивать палками (исследователи сопоставляют это с судебным «изводом пред 12 человека»). Фроянов и др. считают, что это говорит за окончательное низвержение кумиров и приравнивают его к суду над ведьмами (с испытанием водой — утонет, не утонет). Но ведь унижающие действия наличествуют и в календарных обрядах проводов: провожаемого избивают, терзают, разрывают в клочья.

Десятилетие спустя мое наблюдение повторил М. А. Васильев (1994; 1999а), не заметив моей публикации. Можно было бы и ограничиться этим замечанием, но уж очень этот автор негодовал, увидев аналогичные огрехи у Аничкова, Гальковского и Обнорского, даже посвятил этому специальную работу (Васильев 2000: 75). «История науки, — отметил он, — изобилует примерами независимого повторного выдвижения одних и тех же идей разными

людьми в различные эпохи, повторных открытий. При этом имена первооткрывателей, как и сам факт сделанного ими, нередко оказываются незаслуженно забытыми...». Он объяснил это леностью. Мне оставалось бы присоединиться, если бы оплошность не оказалась тотчас исправленной: в работе 1994 г. сделана глухая ссылка на мою публикацию (видимо, в последний момент), а в книге 2000 г. Васильев подробно цитирует мою работу и признает ценность наблюдения. В целом работа Васильева очень хороша — досконально и вдумчива.

Есть, правда, различие между нами в интерпретации наблюдения. Васильев (1994; 1999а; 2000: 227–231) отвергает мое объяснение и склоняется к такой трактовке: князь Владимир просто использовал для свержения идола Перуна испытанные обрядовые приемы проводов, изгнания, уничтожения злых духов. Примерно то же самое предполагает и Л. Войцеховский (Wojciechowski 1998), рассматривая три вида умерщвления языческих богов — утопление, сожжение и иссечение — с точки зрения использования языческих традиций. Моя трактовка несколько иная.

Мне представляется, что тут смешаны повествования о разных событиях. Летописец не понял суть устного рассказа своих информаторов и принял описание ежегодного (или более редкого, но все же периодического) ритуала «проводов Перуна» за уникальный эпизод ликвидации языческих кумиров при крещении Руси. Такое толкование летописного рассказа может быть подтверждено одной красноречивой деталью: по позднему пересказу из западных земель («Синопсис» и хроника Софоновича) какого-то предания, возможно, утраченной летописи, народ кричал кинутому в Днепр идолу Перуна: «Выдыбай, господ(ар)у наш боже!» «Господару» — это польское влияние на передачу сообщения. Но само сообщение не польское, а киевское. В «Синопсисе» оно привязано к объяснению названия Выдубецкого монастыря: местность Выдубичи якобы была сначала Выдыбичи — это топоэтиологическая легенда (см. Прискока 1983). На самом деле местность в 1070 г. (по Ипатьевской летописи) называлась Выдобычи. В остальном это тот же в точности призыв, который сохранился в песне, сопровождающей в Центральной России «похороны Костромы». В песне призыв звучит в тех же словах: «Выдыбай, боже!»

Есть, однако, сомнения насчет термина «выдыбать». Как пишет О. В. Прискока, оно отсутствует во всех словарях древнерусского языка, то есть похоже, что его не было до XVII в. в значении

'выплывать'. «Дыбать» есть во всех славянских языках только в значении 'ковылять', 'едва идти', 'бежать нерезво'. По мнению Прискоки (1983: 103), это опровергает сообщение «Синопсиса» и «Хроники». На деле это лишь меняет смысл народного обращения: не «выплывай» (чтó, собственно, бессмысленно: Перун ведь и не тонул), а «выбирайся из воды, ковыляя», «выкарабкивайся» (чтó естественно в обращении к измученному долгим плаваньем субъекту). Подобное значение мог иметь и призыв к Костроме в народной песне (если это не мистификация, опирающаяся на тот же «Синопсис» — но с какой целью?).

Как раз неправильный перевод этого слова автором «Синопсиса» (по догадке) говорит о том, что он не выдумал эту легенду, что он передает какое-то предание, хотя насколько древнее — неизвестно. Но пусть слова и другие, более поздние, смысл рассказа все же древний. Все оплакивания умирающего бога (или другой священной фигуры) строились на изображении оплакиваемого жалким, бедным, лишенным сил и счастья (Арсеньев 1912).

Если совпадение унижающих и обезвреживающих действий с обрядовыми еще может быть объяснено применением к идолу привычной магии, то совпадение оплакивания с песенным обрядовым оплакиванием вряд ли может быть объяснено использованием обряда князем в историческом событии. Это скорее сам обряд, перенесенный летописцем на историческое событие. В расчеты князя, заинтересованного в избавлении от идола, могла входить уничижительная часть обряда, но не та его часть, которая выражалась в печаловании и оплакивании языческого бога.

А теперь посмотрим, что происходило тогда же в Новгороде.

Взяв Киев в 980 г., Владимир поручил управление Новгородом своему «ую» (дяде с материнской стороны) Добрыне. «И пришед Добрыня Ноугороду, постави кумира над рекою Волховом, и жряху ему людье ноугородстии аки богу». Через 11 лет, в 991 г., пришла и пора новогородцев принять крещение следом за Киевом. «И приде к Ноугороду архиепископ Аким (в I Новгородской летописи: Яким Корсунянин), и требища разори, и Перуна посече (в I новгородской летописи добавлено: что в Великом Новеграде стоял на Перыни) и повеле вовреши в Волхов. И повязавше ужи, влечахуть и по калу, биюще жезлием и пихающе. И заповеда никому же нигдеже не приятп. И иде пидьблянин (житель из района притока Волхова реки Пидьбы. — Л. К.) рано на реку, хотя горнци вести в город. Али Перун приплы к берви, и отрину и

шистом: «Ты, рече, Перушице, досыти еси пил и ял, а ныне поплови прочь». И плы со света окошьное» (Mansikka 1922: 62; НПЛ 1950: 159–160).

Здесь опять же в тексте неустранимое противоречие: архиепископ Иоаким «посече» кумира, из чего можно было бы заключить, что кумир был каменный и что во всяком случае он уничтожен. Но затем к этому уже уничтоженному кумиру привязывают канаты (ужи), влекут его в реку, точно так «биюще жезлием», как в Киеве, и затем кумир плывет по течению (стало быть, он деревянный). Совершенно очевидно, что здесь соединено два рассказа: официальное сообщение об энергичных действиях архиепископа по искоренению язычества и устный бытовой рассказ, возможно, потомков того же жителя Пидьбы, о том, что проделывали с идолом Перуна. И этот бытовой рассказ — вовсе не обязательно об окончательном отречении от Перуна. В обращении пидьблянина к Перуну — соединение ласковости с пренебрежением.

Это сказывается и в самом прозвании бога. Есть мнение (Гиндин 1981: 87), что Перушице — это результат табуирования основного имени бога. Но здесь типичное для русских имен формообразование: Перушице — от ласкового Перуша (ср. Петр — Петруша, Артем — Артюша), но дополненного уменьшительным формантом -ца (зват. падеж -це), как в каша — кашица (также: грязца, прохладца, книжица, лужица, рожица, землица; мужск. род: умница, возница, пьяница, опойца). Это близко современным Петрушка, Артюшка. Фамильярность и бесцеремонность пидьблянина — вполне в духе проводов Костромы, Ярилы и проч. На Руси всегда почитание богов перемежалось расправами с ними: «Взял боженьку за ноженьку, да и об пол», — гласит пословица.

В I Новгородской летописи содержится интересное добавление к повествованию о том, как влекли Перуна в реку:

> «и в то время вшел бе в Перуна бес, и нача кричати: о горе, горе мене! достахся немилостивым сим рукам! И вринуша его в Волхов. Он же пловя сквозе великий мост, верже палицю свою и рече: на сем мя поминают новгородскыя дети, его же и ныне безумнии убивающеся, утеху творят бесом... Порази же слепотою новгородцев, яко оттоле в коеждо лето на том мосту люди собираются и разделившеся на двое играюще убиваются» (ПСРЛ II: 258, III: 207, V: 121; НПЛ 160).

Летописец не сомневается в том, что идол Перуна кричал горестные слова, он только объясняет эту несообразность (древо же, не

бог) вселением беса. В рассказе фигурировал оживший Перун. Проплывая под мостом, он швырнул свою палицу, значит, по преданию, дошедшему до летописца, бог был изображен в истукане с палицей. К этому эпизоду информаторы летописца возводят традицию кулачных боев на Великом мосту, где ежегодно встречались обе «стороны» Новгорода. Вероятно, в этом сказывается смутное воспоминание либо о том, что на проводах Перуна толпе положено было делиться надвое и вступать в борьбу за него, либо о том, что на этих похоронах справлялась тризна с кулачным боем. Такие «стенные бои» (стенка на стенку) в позднейшей России практиковались обычно на Масленицу или на Троицу (Zelenin 1927: 352, Пропп 1963: 124), т. е. в те празднества, куда отошли из встречи летнего солнцеворота «скоромные» развлечения. Бились и в купальскую ночь. Об этом напоминает пословица: «На Ивана Купала кого побьют — пропало» (Даль 1955, II: 219; значение этой информации подсказано Велецкой 1978: 101, прим. 46).

5. ВОСКРЕШЕНИЕ ПЕРУНА

Перун на жернове. Таким образом, мы приходим к необходимости подключить Перуна к серии умирающих (убиваемых) и воскресающих богов (см. Francfort 1958; Jacobsen 1976, Chapter 2. Dying gods of fertility: 23–73). Мангардт и Фрэзер определили, что целью умирания и воскрешения была магическая поддержка возрождения растительности. Такими умирающими и воскресающими богами урожая и ежегодного возрождения природы видели Озириса, Таммуза, Адониса, Аттиса. Характерной чертой всех этих культов было их отправление женщинами (Фрэзер 1986: 303–306), как это оказалось и в случае с Перуном. Но Беркит (Burkitt 1979: 99–105) серьезно оспорил, что во всех этих мифах целью была магия, направленная на вегетацию — боги возвращались на землю с другими целями. Но все это были не боги грома. Были, однако, и громовержцы с таким циклическим режимом, и, что любопытно, только в Азии, хотя бы Индра (Hopkins 1916).

Как ни странно, в этом качестве Перун схож не со своими европейскими родственниками (Зевсом, Тором), а с малоазийским (хеттским), индийским, а также с западносемитским (финикийским) громовержцем Балу (Ваалом, Баал-Хаддадом), покровителем Угарита, вооруженным палицей и имевшим титул «князь»

(Баал-Зебул, прототип Вельзевула христианской мифологии). Вот здесь поддержка вегетации отчетливее.

Этот западносемитский громовержец, оттеснивший от верховенства над богами своего отца Ила, был приглашен богом смерти Муту на пир и там убит. Жена его Анат оплакивает мужа, затем с помощью богини солнца Шапаш находит его тело и погребает. После этого Анат убивает бога смерти Муту и, размолов его в муку, рассеивает по полю, отчего Балу воскресает. Муту тоже (на седьмой год), и все начинается сначала. Семь лет стоял и Киевский Перун над Днепром, другие семь лет — новгородский над Волховом.

Семя для посева нет надобности размалывать в муку, и не собирается Анат возрождать врага своего мужа, так что и не семя это. Размалывание здесь безусловно имеет магический смысл. Оно направлено на врага Громовержца, то есть является тем действием, которое хотел бы, но не успел произвести сам Громовержец.

В этой связи не лишена значения несомненная причастность славянского громовержца к молотьбе и мельнице. В литературе уже обращалось внимание на то, что в языке славян слова «молния» («молонья», «молодня») и «молоть», «молот», «мельница» («млын») — от одного корня, и от того же корня у германцев образовано имя собственное молота Тора — «Мьельнир» (Davidson 1965). В Белоруссии бытовало предание о том, что небесные духи *гарцуки* возят жернов, на котором восседает Перун с огненным луком в руке (Афанасьев 1865, I: 291). Есть и предание о чудесных жерновах, упавших с неба. В финском эпосе священная мельница Сампо связана с деяниями культурного героя. Эта мельница перемалывает все, но судя по эпическому описанию, реальный прообраз Сампо — просто большая зернотерка из двух камней (Рыбаков 1981: 257–259).

Мельника, хозяина водяной мельницы, обычно на Руси считали колдуном (Токарев 1957: 32). Передавали, что на мельничном колесе катаются русалки (Афанасьев 1865, I: 291). Чтобы унять нечистую силу, при мельнице устраивали часовню с иконой — «шумиху», чтобы, как об этом говорили, «шумному богу молиться» (Успенский 1982: 118). Когда, опасаясь наводнения, водяному жертвовали коня, его опускали в прорубь с двумя жерновами на шее (Афанасьев 1868, II: 245).

Еще Афанасьев подметил, что рудиментом связи мельницы с языческим божеством можно считать стойкое представление о

Чертовой мельнице, а более древнее орудие размола, ступа, в русских сказках служит повозкой Бабы-Яги (Афанасьев 1865, I: 295). Но ступа являлась культовым предметом у угров и у индоариев: в ней толкли наркотическое растение для священного напитка *сомы* — того самого, которым опьянялся Индра.

Возможно, что и кавказская привязка рассказа о водяной мельнице и о споре двух братьев из-за нее к образу Пиръона не случайна и унаследована от Перуна. Любопытно, что и в финском эпосе мельница Сампо гибнет в ходе спора двух братьев из-за нее.

Причастность Перуна к молотьбе, вероятно, как-то связана с его причастностью к хлебу, так выразительно подчеркнутой в кавказских текстах.

Бережное и пиетическое отношение к хлебу характерно для древних славян. «Хліб святый» — говорили на Украине. Народная русская песня, записанная в начале XIX в. возглашает:

А эту песню мы хлебу поем, слава!
Хлебу поем, хлебу честь воздаем, слава!

(Снегирев 1837, II: 70)

Сказать про хлеб худое слово считалось великим грехом — Бог накажет неурожаем. Запрещалось сорить хлебом или катать из него шарики. Уронив хлеб, полагалось поднять его и поцеловать. Кто не брезгает хлебом любого вида — ест его и черствым и цвелым, тот не изведает нищеты, доживет до преклонного возраста и, что связано именно с причастностью Перуна, не будет бояться грома и не потонет в воде (Афанасьев 1869, III: 763; Сумцов 1885: 88).

У белорусов Святой Илья жнет жито. «Святы Илля — старая жнея». Можно было бы считать, что все дело в дате Ильина дня — он приходился на время жатвы (20 июня стар. стиля). Но святых на время жатвы много, для каждого дня есть какой-нибудь святой, а то и несколько. Есть и дни специально помеченные в народных святках жатвенными терминами — Прокофий Жатвенник (8 июня), Евстигней Житник (5 августа), Успенье — дожинки (15 августа, Хлебный спас (16 августа). Кроме того, покровительство Ильи над хлебом не ограничивается жатвой, он обеспечивает урожай, способствует росту злаков. На вопрос Богородицы, где был, Илья отвечает:

По межам ходзив, жито родзив,
Жито, пшаницу, усякую пашницу.

(Сумцов 1885: 116)

О том, что Илья способствует росту злаков, поют уже на Новый год — на Св. Василия. Вот украинская «щедровка»:

Шов Илья
На Василья,
В его пужечка —
Житяночка.
Куды ею махнеть,
Там жито ростеть.

(Сумцов 1885: 116)

Рассказывая сказки, уважение к хлебу словаки, болгары, русские, немцы утверждают ссылкой именно на наказание от Ильи. Когда-то хлебный колос по всему стеблю шел, снизу доверху, Но какая-то женщина подтерла обмаравшееся дитя пучком колосьев (или куском хлеба). В наказание Св. Илья (или Бог) провел рукой по стеблю, обдирая зерна — и вовсе бы оставил растение без зерен, да собака взмолилась хоть на ее долю оставить. На том Илья и задержал руку. Вот почему колос теперь небольшой — только на самой вершине стебля (Афанасьев 1865, I: 434, 482; и др.). В словацкой песне на тот же сюжет сохранился предшественник Ильи в функции носителя возмездия — бог Паром (Перун):

Бог Паром за облаками
Видит это, преисполнен гнева.
Внезапно он метнул молнией в ее чело,
Тотчас с ребенком она окаменела.

(Леже 1908: 52)

Попечение громовержца над хлебом составляет в рамках индоевропейской мифологии специфически славянское явление, которое, несомненно, должно быть поставлено в связь с принадлежностью славянского громовержца к умерщвляемым и воскресающим богам, ибо все боги этого вида связаны с растительностью и, прежде всего, со злаками. В этом свете получают объяснение и те отмеченные В. Я. Проппом черты проводов-похорон антропоморфного персонажа, которые относятся к аграрной магии, к стимуляции плодородия земли — когда части растерзанного чучела разбрасываются по полю.

Выше уже говорилось об отворачивании грозовых туч хлебной лопатой и т. п.

На Украине хлебные крошки полагалось тщательно собирать, чтобы скормить домашней птице (Афанасьев 1869, III: 763).

На великорусских братчинах оставшиеся после пира хлебные крохи бросали на воздух — чтобы нечистая сила не портила ни деревни, ни полей (Сумцов 1885: 127 со ссылкой на Терещенко V: 150). Мы уже видели, что эти братчины с закланием быка (Никольщина, Петровщина) были некогда посвящены громовержцу. Бросание крошек вверх есть не что иное как их жертвоприношение Перуну.

Стар и млад. Кавказский рассказ о Пиръоне, забравшемся на медное небо и подбирающем крошки, видимо, и рисует Перуна, принимающего эту жертву. В связи с этим любовь Пиръона к детям и старикам приобретает весьма специфический оттенок: их он, видимо, тоже любил в том смысле, что часто «изволи собе» — требовал к себе, как того самого юношу-варяга в 983 г. в Киеве. Примечательно, что только те травы, собранные в купальскую ночь, считались целительными, которые сорваны стариками или детьми (Иванов и Топоров 1970: 366). Это стар и млад, излюбленные Перуном.

Русские сказки заполнены бесчисленными попытками разных сверхъестественных и чуждых существ съесть, заполонить, заполучить в жертву именно детей. В связи с этим такую популярность в России получили в XIX в. байки о тайных умащениях злобными евреями пасхальной мацы кровью христианских мальчиков — несмотря на очевидную еврейскую боязнь попадания любой крови (даже куриной) в пищу (она же перестает быть кошерной!).

А. А. Велецкая (1978) собрала большой материал об отправлении стариков к богу у древних славян. Перун и сам считался стариком. В кавказской «легенде» подчеркнуто долголетие Перуна: он жил 500 лет. Это равносильно тому, что его представляли стариком. Действительно в «Беседе трех святителей» Перун именуется старцем: «два ангела громная есть: елленский старец Перун и Хорс жидовин» (своими этническими определениями автор «Беседы», видимо, отмечал греко-язычеcкие аналогии культу Перуна и юго-восточные, степные связи образа Хорса). У балтов тоже Перкунаса представляли отцом семейства и иногда именовали «старым отцом» (латыш. Vecais Tēvs) (Иванов и Топоров 1974б: 149–150). У немцев Тора называли «старым» (Grimm 1835: 957). Белорусы представляли себе Перуна иногда обладателем золотой бороды (Древлянский 1846: 17; Афанасьев 1868, II: 488, 769–770), и если Владимир снабдил своего Перуна в 980 г. лишь золотыми

усами, то он тем самым омолодил его и модернизировал, подладив к идеальному образу воина-руса.

Афанасьев идентифицировал с Перуном того мифического Деда (в белорусских поверьях чернобородого), который опекает клады: при отрытии разражается буря с громом и молниями (Древлянский 1846: 10; Афанасьев 1868, II: 488), а потребный для обнаружения клада цветок папоротника, будто бы расцветающий в ночь на Ивана Купалу и в бурные рябиновые ночи, у хорватов прямо называется Перунов цвет (Афанасьев 1983: 237). По широко распространенному у восточных славян (особенно у белорусов) поверью, Перун (или заместивший его Илья, или Гром) пугает (белор. палохае — ср. всполохи огня), гоняет и убивает чертей, поражая их громом-молнией (перуном по-белорусски) (Иванов и Топоров 1970: 321–389). Репейник, «чертополох», видимо, причастный к этому делу, называют и «дедовником» (Афанасьев 1983: 243).

Любопытно сопоставить век, отпущенный Перуну (500 лет), с длительностью царствований Гефеста — Сварога и Гелиоса-Дажьбога в Египте по летописным переработкам извлечений из перевода хроники Малалы. Эпоха Сварога продолжалась неопределенно долго (время от потопа покрыто тремя царствованиями, последнее из них — «Феоста»-Сварога), а Дажьбога — всего 7470 дней, т. е. два десятилетия и полгода (ПВЛ под 1114 г.; Рыбаков 1981: 318).

Возрастная поляризация предпочтений Перуна (стар и млад), скорее всего, связана с тем, что это умирающий и воскресающий бог. Такой характер божества акцентирует внимание на смерти и рождении, а отсюда — на старости и детстве. Умирающий бог (а значит, и его воплощение) должен быть стар. Рождающийся бог (а значит, и его воплощение) должен быть юн.

Почти все воплощения бога, рассмотренные до сих пор в данном исследовании, принадлежат к его ипостаси умирающего божества — соответственно с праздником, организованным вокруг проводов или похорон бога. Даже Ярило, фаллическая ипостась Перуна, изображался в основном в виде старика. Пожалуй, лишь в царевиче, растущем в бочке, можно видеть воплощение возродившегося бога. Но его рождение отдалено от самого праздника, во время праздника рождение еще только запланировано.

Святки: от Бадняка к Божичу. Если мы хотим более ощутимо ухватить комплекс представлений, образов и действий, связанный

с ежегодным возрождением Перуна, мы должны, очевидно, обратиться к диаметрально противоположному моменту годичной шкалы. У кельтов такая оппозиция очерчена распределением праздничных возжиганий костров по полугодиям (Le Roux et Guyonvarc'h 1995; Широкова 2000: 189, 274, 278–279, 291–292). В русском народном календаре она подтверждена симметричным распределением праздников, обрядов и поверий, как это уловил В. И. Чичеров (1957: 16–21).

На годичном циферблате восточнославянского народного календаря точно напротив купальского комплекса обрядов находится самый большой праздник этого календаря (с 24 декабря по 6 января), и это единственный праздник, который обозначен просто словом с исконным значением «праздник», «священные дни» — Святки (ср. белорусск. «свята», польск. święto 'праздник'). На середину Святок приходится Новый год, но в святцах это всего лишь день очередного святого, при том не самого видного — Василия Великого. В России ни в церковном, ни в гражданском календаре Новый год здесь не является исконным: православный церковный год начинается до сих пор 1 сенября, а народный начинался, как и у многих других народов, 1 марта. На 1 января начало гражданского Нового года перенесено Петром I. Рождество Христово (24 декабря ст. ст.), разумеется, праздник пришлый, но как раз не вовсе чуждый понятиям языческих святок, потому что сам он на востоке Римской империи во многом скопирован с языческого, а именно зороастрийского, праздника рождения солнечного бога Митры — «рождения нового солнца» в день зимнего солнцеворота.

> «Характерными чертами ритуала были священные омовения, причащение хлебом и вином, осенение себя неким символическим знаком (крестом?), следование семидневной неделе с посвящением каждого дня одному из небесных светил, наконец, празднество в честь Митры около времени зимнего солнцестояния, а именно 25 декабря (*dies natalis Solis invicti* — день рождения непобедимого Солнца) (Фролов 1988: 60–61)».

Так что заимствование праздника Рождества налицо. Оттого он и приурочен к зимнему солнцевороту, а именно с него и начинаются Святки. «Ему возрастать, мне малиться», — гласила якобы формула Иоанна Крестителя. Возрастает солнце с зимнего солнцеворота — там и помещено рождество Христа, а где солнце

малится, после летнего солнцеворота, — там помещено рождество Иоанна.

Это самый короткий день и самая длинная ночь в году. В полдень солнце находится в самой низкой точке эклиптики. С этого момента с каждым полднем оно начнет подниматься вверх и набирать силу. Оно возродилось к новому лету, хотя зима еще только началась. «Солнце на лето, зима на мороз». В таких условиях солнце нуждается в поддержке — так можно понять первичный смысл магии новогодних обрядов. Поскольку маршрутом солнца по небу, равно как его общением с землей, распоряжается Перун (его воля — открыть ли солнце или упрятать за тучами), то самое время ему вмешаться. Требуется его возвращение, возрождение, воскресение.

Надо полагать, обряды должны были начинаться перед солнцеворотом (следы этого остались — Чичеров 1957: 166–169) и достигать апогея к этому дню. Однако перед Рождеством церковь поместила почти полуторамесячный «Филипповский» пост — наступает сразу после дня Св. Филиппа (14 ноября) и снимается только Рождеством. В самый день Рождества были запрещены какие-либо грубые увеселения и обряды, не относящиеся непосредственно к Богородице и Иисусу. В конце Святок оказалось Крещение (Богоявление), и от рождества до Крещения церковь старалась удержать внимание паствы на евангельской истории первых дней Христа. Сюда же пали и гражданские новогодние торжества. Далеко не все сохранилось в Святках от первоначальной языческой обрядности. Часть была совершенно раздавлена организованным христианским благочестием, часть преобразована на месте в соответствии с церковными потребностями и западными светскими обычаями, часть разъехалась в обе стороны.

Разумеется, в Святочной обрядности накопилось много разных наслоений — христианских, языческих, мирских, новых западноевропейских. Наличие языческих обрядов выдают больше всего два обстоятельства: а) повсеместное убеждение, что в Святки происходит разгул нечистой силы, и б) насыщенность этого праздника эротическими и сугубо сексуальными отправлениями. Нечистая сила старше христианства, поскольку именно христианство объявило все языческие божества и обряды нечистыми (Толстой 1974/1995: 246; 1976/1995: 264–265; Власова 2001: 351). Нечистая сила просто сосредоточена на периоде Святок (Максимов 1903: 300–301; Власова 2001: 471–472). Сексуальную сторону Святок

подчеркивает указ Киевской духовной консистории от 1719 г.: «Неисповедимые безчиния и мерзкие беззакония творять, ... разные делаются ексцесса, яко то блудение грехи, девства растления, беззаконное детей прижитие» (Чичеров 1957: 168). Нечто подобное имел в виду и старец Григорий из Вязьмы, когда в челобитной царю Алексею Михайловичу доносил: «Такоже и игрища разные и мерзкие бывают вначале от Рождества Христова и до Богоявления всенощные, на коих святых нарицают, и монастыри делают, и келаря, и старцов нарицают, там же и женок и девок много ходят, и тамо девицы девство диаволу отдают» (Соболевский 1890: 130; Каптерев 1913: 181).

Среди языческих обрядов есть смысл выделить здесь только а) те, что выдают культ Перуна и б) те, которые специально посвящены воскресению бога.

К первым можно отнести обряды заклания жертвенного быка или воспроизведение такого обряда ряжеными, возжигание костров, изгнание нечисти, купание в проруби (Иордань) — все это вполне аналогично таким же обрядам купальского комплекса и его производных, не говоря уж о том, что и в новогодний период проводились русалии в Болгарии и в Древней Руси — «в навечерие Рождества Христова», как сказано в «Стоглаве» (1861: 141). О новогодних русалиях писали Веселовский (1889: 261–286) и Велецкая (1968б).

Ко второму ряду (воскресительному) можно отнести игры с покойником и, возможно, подготовку (а также репетицию) свадеб, и, наконец, имитацию коитуса и рождения ребенка.

Одно из типичных святочных увеселений, и притом наиболее яростно осуждаемое церковью, — ряженые (рис. 41–42).

Старца Григория особенно возмущали самые кощунственные — те, что изображали монастырь и рядились келарем и старцами и даже святыми («святых нарицают»). Обычно же на Святки рядились животными — курицей, гусем, а чаще всего кобылой или быком (Чичеров 1957: 198–200). У быка как персонажа этого маскарада было одно важное отличие от всех других масок: его непременно убивали — голову быка заменял горшок с рогами, один из участников ударял по горшку поленом, горшок разлетался, и «бык» падал (Чичеров 1957: 200). Бык — животное, приносимое в жертву славянскому Громовержцу, но заклание на Святках только изображалось. Куда же девался сам бык? По-видимому, жертвоприношение должно было состояться перед солнцеворотом, чтобы

Рис. 41. Святочные маски ряженых — находки из раскопок Новгорода. По книге Рыбакова (1987, рис. 117а)

Рис. 42. Ряженые в новогодние маски, Болгария 1946 г. По книге Рыбакова (1987, рис. 117б)

успеть оказать нужное магическое воздействие, а перед Рождеством появился пост, да и солнцеворот из-за несовершенства Юлианова календаря («старого стиля») постепенно отодвигался от Рождества, уходя все дальше под пост (к XIX в. он приходился около дня Св. Спиридона, 12 декабря стар. ст., потому и названного в народе Спиридон Поворот). Значит, в этой поре и надо искать пропавшего быка.

А собственно, и искать не нужно: он есть. Это знаменитый «миколец» — обетный бык, закалаемый «Великому Миколе», Св. Николаю Чудотворцу. Николин день — 6 декабря, т. е. ровно за месяц до Крещенья, за 18 дней до Рождества, за неделю до нынешнего солнцеворота. Конечно, и этот день закрыт потом, так что постепенное усиление строгостей должно было согнать жертвоприношение и с этого дня. Так оно и получилось: «микольщину», посвященную Св. Николаю, в начале XX в. уже справляют обычно в воскресенье перед Филипповым днем, в первой половине ноября. Справляют не каждый год, а в случае мора — тогда Миколе обещают новорожденного бычка. Быка затем откармливают три года, последний месяц — только хлебным зерном, собранным со всего села (до 60 пудов), и не пускают к коровам. Забивают за день до пира, на который собирается все село (Чичеров 1957: 77–78).

К Николину дню жертвоприношение было приурочено потому, что Николай Чудотворец — это ближайший крупный православный святой перед Рождеством, и, вероятно, долгое время еще не весь филипповский пост соблюдался строго, по крайне мере вдали от основных религиозных центров («микольщина» зафиксирована в костромских лесах).

Б. А. Успенский (1978) убедительно показал, что в образе этого русского полубога Николы, (Миколы, Микулы) еще до прихода на Русь соединились фигуры византийского святого Николая Мирликийского и архангела Михаила. Исследователь считает, что Микола на Руси в основном сменил и заменил «скотьего бога» Волоса. Действительно, в образе Миколы есть некоторые черты, которые можно так истолковать (покровительство над скотинкой, монастырь в Волосове и т. п.). Однако сам же Успенский признал, что однозначных соответствий православных святых языческим богам не было. Один и тот же бог выступал под масками разных христианских святых, например, Перун — как Илья, Георгий, Андрей Первозванный, Пантелеймон, Борис-и-Глеб (Успенский 1982: 31);

12 Зак 3231

другой пример: Волос — как Власий, Василий, Флор и Лавр, Николай, Георгий-Юрий (там же, с. 127–134). А в одном и том же святом нередко проступают черты разных языческих богов (например, в Кузьме и Демьяне — огонь Сварожич, которому жертвовали кур, божественный кузнец и одновременно какая-то богиня, потому что к ним обращаются со словами «матушка Кузьма-Демьяна» — там же (там же, с. 155).

В Николае немало и от Перуна. Он, несомненно, перенял некоторые функции Перуна, в частности его зимнее место в системе календарных праздников и его роль получателя жертв (быками). О Миколе украинские крестьяне говорили: «Святой Миколай богом буде, як бог умре». Русские также считали, что он «мог бы быть богом, но не захотел этой чести» (Чичеров 1957: 77). Таких слов ни о Волосе, ни о Велесе не засвидетельствовано. А вот о Перкуне литовцы говорили то же самое и схожими словами: «Кабы бога не было, тогда он (Перкун) был бы богом, но коль скоро бог есть и никогда не умрет, так и не приходится Перкуну быть богом...» (Balys 1957: 151, № 29). Во всяком случае в календарном празднике Николы Зимнего не заметно ничего от Волоса.

В ночь на Рождество (с 24 на 25 декабря) южные славяне возжигали «новый огонь» — «живой», т. е. добытый трением. Чехи его называют «божьим огнем», русские — «Царь-огнем», сербы — ватрой (этот иранский термин некогда был распространен шире у славян, отсюды наша «ватрушка» — «испеченная на огне»). Этим огнем сербы, хорваты, болгары и македонцы зажигали бадняк — толстенную колоду в рост человека, чаще всего дубовую, вырубленную по особому ритуалу, накормленную и напоенную (маслом и вином), умащенную, одетую и крашенную, которая должна была гореть, не угасая, до Крещенья (в Югославии колоду рубили на части, а срок горения был сильно сокращен). Огонь должны были стеречь всю ночь, чтобы не угас — *бдеть* над ним. Поэтому, считается, что колода и называлась «бадняк» от «бъдети» (Ильинский 1921: 202–205; Десницкая 1983: 90–91; Толстой 1995б, 1: 127). Суффиксальное оформление на -ак свидетельствует о том, что это термин вторичный, производный от Ба́дњи да̑н «сочельник». Топоров удачно сопоставляет это выражение с русским «будний день», «будни» и предполагает за русским первичное значение «канун праздника», от «сочельник».

Топоров выдвинул очень детально разработанное сопоставление термина «бадняк» (серб. ба̑дњак, болг. бъднак) с названием

индоарийского «Змея Глубин» Ахи Будхньи (Áhi Budhnyà) и греч. Пифона (Πυθων) — змея, убитого Аполлоном. Это позволило исследователю истолковать бадняк как Змея, который был Противником Громовержца и сидел у корней мирового дерева (Топоров 1976). К сожалению, трудно принять эту заманчивую гипотезу. Во-первых, этому противоречит само обхождение с Бадняком: его приветствуют, ублажают и почитают. Во-вторых, индоарийский Ахи Будхнья не имеет столкновений с Индрой и очень смутно (явно вторично) сопоставлен с Вритрой, а греческий пифон (питон) убит не Зевсом. В-третьих, оба они (Ахи и Питон) не имеют никакой связи с корнями мирового древа — это германский змей Йормунганд расположен в соотнесении с корнями древа. В-четвертых, в гнезде слов, к которому принадлежит «бадняк», нет никаких обозначений змея. В-пятых, в самом названии *Áhi Budhnyà* («Змей Глубин») второе слово (а именно оно дает основу для сопоставления) обозначает не змея, а глубины. В числе родственных ему в индоевропейских языках есть слово «дно» (нем. Boden, слав. дно <**bedno*), «низ» (др.-инд. *budhnas*, заимств. морд. *pundas*).

Топоров первичным для всего гнезда слов счел именно **«(be)dno»* 'низ', то есть по этому толкованию 'сочельник', 'канун праздника', это как бы 'под-праздник'. Сюда же Топоров подключает «бъдынъ» 'надгробное сооружение', 'столб'. Однако «дно» в значении «под-» нигде более не засвидетельствовано, а летописное выражение «деяти бъдынъ» говорит о том, что под бдыном разумелся скорее обряд, чем вещь (Десницкая 1983: 91). Так что вероятнее все-таки название праздника — от «бдения», «бдеть», т. е. 'проводить бессонную ночь', а по празднику назвали и колоду.

Впрочем, если это и не так, и колода все же сохранила индоевропейское обозначение «пня», это все равно не очень приближает бадняк к змею: скорее пень можно было бы ассоциировать с самим мировым древом, чему, однако, противоречит его анимизация и антропоморфизация.

Н. И. Толстой (1983; 1986/1995а) показал, что бадняк распространен не только у болгар и сербов, но и (под другим нáзванием — просто «колода») у литовцев и украинцев (но у украинцев «Колодий» отъехал в масленицу). Обычно в «колодии» главным считают навязывание колодки на ногу холостякам, но это лишь один момент в ее использовании. На Черниговщине женщины праздновали Колодку всю масленую неделю. В понедельник считалось, что Колодка родилась, ее пеленали в холст, пили вино,

поздравляли друг друга с ее рождением и расходились по домам, оставляя Колодку в корчме. Во вторник ее крестили, в среду это отмечали («покрестьбины»), в четверг она умирала, в пятницу ее хоронили, и только в воскресенье ее «волочили», т. е. привязывали к ноге парубкам и девушкам (Чубинский 1872: 78; Соколова 1979: 50; Агапкина 1996). Значит, колодке приписывали способность пройти жизненный цикл и поддерживали его своими обрядами — вероятно, как это Толстой и отмечает, ради магического овладения ее силой. Иными словами, колодка мыслилась сверхъестественным, но антропоморфным существом.

Само Рождество, следующее за сочельником, называется у южных славян Божич или Божик, т. е. «сын бога», «божок». Толстой также отметил, что бадняк одевают как новорожденного мальчика. Это значение нередко усиливается эпитетом Млады с противопоставлением Старому Бадняку. Старость же Бадняка подчеркивается изображением бороды на колоде. Божий сын, конечно, ассоциируется сейчас с Христом, а все противопоставление — с проводами Старого года (в основе же — старого солнца) и встречей Нового года (в основе — молодого солнца). В обрядовых песнях при сожжении бадняка девушки от имени дерева пели, что оно (цитирую по Т. А. Колевой) «должно вырасти до неба, чтобы по нему на землю спустился молодой бог и принес изобилие, здоровье и радость в каждый дом» (Колева 1973: 271).

Несмотря на явную ассоциацию (в этом моменте) с мировым древом, Колева, конечно, права, когда полагает, что «отношение к рождественскому полену как к живому существу, большое его почитание всеми членами семьи, его воспевание в обрядовых песнях говорят о том, что оно олицетворяет какое-то древнее языческое божество или же является атрибутом такого божества». Толстой показал это очень убедительно. Бадняка вносят в дом толстым концом («бородой») вперед. В Сербии хозяин дома целует Бадняка, кое-где Бадняку также кланяются, кадят перед ним, «кормят» (Толстой 1995: 129). Словом, обходятся с ним как с богом.

Какое это божество? Пока здесь проскользнул только один намек на это — преимущественное изготовление бадняка из дуба. Возможно, не случайно восточные славяне с такой готовностью перекрестили Св. Меланию, чей день приходится на 31 декабря, в Маланью, Молонью, т. е. молнию (Успенский 1982: 44). Она пришлась кстати, хотя и не впору. Но сербский и македонский песенный припев «Сварожичу мой Божичу» говорит скорее о привязке

этого праздника к верховному богу сербов Дайбогу (если только и Перун не считался сыном Сварога). В Болгарии, однако, Перун больше отражен в топонимике и этнографии и, возможно, он был главным богом, богом Бадняка.

Привязывание парней, запоздавших с женитьбой, и девок, засидевшихся в невестах, к колоде, которая символизировала бога, связанного с плодородием (Купало и Ярило, свадьба вокруг дуба и т. п.), логично и понятно: контакт с ним должен был усилить бракосочетательную способность загулявшихся холостяков и перезревших невест, подвинуть их к свадьбам. Осудительный и позорящий смысл этого обряда вторичен и возник как следствие деревенского конформизма и презрения к лядащим и неказистым. Первичным был магический и благожелательный. Это происхождение обряда уловила Б. П. Кербелите (1996: 342).

Возжжение священного огня с более ясным языческим осмыслением, возможно, отпочковавшееся от рождественского, отодвинулось на Сретенье, к началу февраля. Праздник Сретенья, хоть и привязан к христианскому сюжету и должен падать на 2 февраля, размыт и продолжается необычный для христианских праздников срок: с 1 по 9 февраля, 9 дней (Ладинский 1873: 39), а это число, характерное для Перуна. В ранней форме этот праздник засвидетельствован у венгров: здесь в средние века повсюду гасили огни и зажигали их вновь от освященной свечи (Календарные 1973: 191), т. е. в христианизированной форме возжигался «новый огонь». У славян день возжжения свечи (собственно Сретенье, 2 февраля) называется Громницы, а свеча — громничная. Ее считали охранительной (от грозы) и берегли весь год для важных оказий. По ней весь февраль у западных славян называется свечин или громечник. Название, конечно, дано по богу или по дубу (сербск. грм), а не по природному явлению: никакого грома ни в феврале, ни в рождественское время не бывает.

Сретенье могло перетянуть эти обряды своей сюжетной связью с младенцем Христом — сыном Божьим. Сретенье осмыслено как встреча сына Божия: Мария на 40-й день после рождества́, очистившись, вносит сына в храм. Это его первое явление народу — аналог рождению.

Возможно, однако, что Громницы передвинулись к Сретенью с лета вместе с Масленицей, или с весны (первый гром): тогда они бы могли получить название и от грома как природного явления. Но тогда почему их притянуло Сретенье, ближе к Святкам?

Во всяком случае соседство со Святками, вероятно, не случайно; родство ощущается. Югославы вносили в дом столько бадняков, сколько мужчин в семье. Поляки зажигали на Громницы столько свечей, сколько в семье членов (Афанасьев 1869, III: 200). Громницы — это как бы Малые святки, бледный слепок со Святок.

Итак, в обе стороны от Святок выброшены сугубо языческие обряды, несущие на себе печать культа Громовержца. Часть такой обрядности осталась и в самих Святках (купанье в проруби и обливание водой оставляю здесь без рассмотрения ввиду того, что в этом обряде трудно отделить евангельские стимулы от языческих).

Возможно, однако, что и Святки пополнились обрядами, ранее отправлявшимися в другое время. Приглядимся к Перуновым дубам. Подводя итог исследованиям по этим дубам, Забашта и Пошивайло (1992) отмечают, что датировка находок (радиоуглеродная и дендрохронологическая) укладывается в пределах VIII–X вв., челюсти принадлежали самкам молодой свиньи в возрасте около 2,5 лет, а в дерево они вколочены осенью. Эти данные противоречат предположению Рыбакова (1987: 210–212), который сопоставлял эти находки с «кесаретским поросенком» и дубовым «Бадняком», т. е. со Святками. Однако кое-какая связь все же возможна, поскольку не исключена передвижка некоторых языческих обрядов на Святки со времени, закрытого христианскими постами — Успенским (в первой половине августа) или скорее Филипповским (Рождественским), который тянулся от Филиппова дня (14 октября ст. ст.) до самого Рождества.

Игры с умруном. Перейдем к тем обрядам, которые позволяют установить не только сходство с купальскими, но и коренное отличие от них и тем самым выводят к определению сути святочной обрядности, ее основы. Я имею здесь в виду знаменитые похоронные (покойницкие) игры: «в покойника», «в мертвеца», «в умруна», «в умрана», — с их яркой эротичностью. В контексте происхождения народного театра к этим играм специально обращался В. Е. Гусев (1974). Он писал: «Загадочными остаются русские святочные игры в покойника («Умрун», «Умран» и т. п.). Загадочность усиливается тем, что игры эти происходили не только на Святках, но бывали и на посиделках в начале поста, на масленицу, в разные фазы свадебных торжеств и т. п., хотя наиболее развернутыми они были все-таки на Святках. То есть «визиты» мертвеца приурочены к важным календарным праздникам и особо значи-

мым ритуальным торжествам, а из праздников Святки считались наиболее удобными для разгула потусторонней («нечистой» для церкви) силы. Тут-то и происходило «свидание с предком».

Однако именно в дни, специально посвященные общению с родными покойниками — Велик Четверг, на Радуницу (Навий День, «Пасху мертвецов»), в Родительскую Субботу — таких игр не было. Непонятна и крайняя сексуальность, наполняющая эти игры, их связь с мотивами женитьбы и брака.

Похожие игры у западных украинцев и карпатских горцев, у хорватов, поляков и чехов, у неславянских народов Балканского полуострова и Подунавья (румын, венгров) совершаются без привязки к Святкам — при настоящих похоронах, в присутствии и с участием настоящего покойника. Игры эти в Закарпатье называются «свічіне» («свячение») — термин, очень близкий к русскому «Святки». Покойника при «священии» тянут за ноги, приглашая подняться, или засовывают в нос соломинку и щекочут, чтобы заставить рассмеяться. «Кличут, шобы встав да бавився з німі». Его игриво дергают за волосы и просят догадаться, кто это сделал. По одному сообщению, «к руке покойного привязывают веревку, и, пока читается Псалтирь, молодые парни дергают за нее. Умерший шевелит рукой. Тогда все пугаются». Иногда покойника сажают на скамью и веселятся при нем, играя в карты и попивая пивцо, а ему привязывают веревку к ноге или руке и дергают за нее, крича при этом: «Он встает, он встает!» (Богатырев 1926/1996).

К. Грушевская (1924: 107–108) видит в этих манипуляциях с трупом обряд «бужения покойника». Имитируя оживление покойника, люди старались предотвратить заражение живых смертью, исходя из принципов «симпатической», «имитативной» или «симильной» магии (от подобного). Здесь магическое значение таких действий нетрудно понять: преодоление смерти, ослабление смерти, чтобы она не взяла новые жертвы. Термин «священие», «Святки», в этих случаях, видимо, приоткрывает древний смысл слова «свят-», реконструируемый лингвистами: «жизненная сила». «Священие» — это придание мертвому жизненной силы, оживление его.

В ряде случаев настоящего покойника на время упрятывали в чулан и все действо производили над живым человеком, изображавшим покойника. А когда обряд оторван от похорон и приурочен к календарному празднику, в частности к Святкам, то в таком действе настоящего покойника и вовсе нет. Кто-то его изображает (лежит на скамье и т. п.), но в отличие от настоящего покойника,

этот более ощутимо воскресает: вскакивает и пляшет. Пословицы это отображают: «Чудак покойник, умер во вторник; стали гроб тесать, а он вскочил да и ну плясать». Или: «...в среду хоронить, а он в окошко глядит». Или: «Пришел поп кадить, а он в окошко глядит» (Кузеля 1914: 208–209; Велецкая 1976; 1978: 112–113). Часто вместо имитации покойника ряженые изображают сексуальные действия.

Одно такое ряжение — трансвестизм, — наблюдавшееся в селе Жабю-Магури Косовского уезда, — описывает по-украински Гнатюк (1912: 295):

> «Тото обьирайи си двох, один за дпда, а другий за бабу (*т. е. переодеваются один дедом, другой бабой*); такі льичні йик бисти виділи, йике то льиканьи пудке! Тай идут собі помежи люди, а другі мужчіни загінают (*загибают*) бабу, ади руками межи ноги шульиют, а тот усе дідо бабу по лицу:
>
> — А видишь, курво, шляг би тьи трафиў (*удар бы тебя поразил*), ти майиш других, ти собі любасиў шукайиш (*у тебя другие, ты себе любовников ищешь*)».
>
> Набійит, набійит, а витак пирвирне сирид хором (набьет, набьет, а вот так перевернет среди помещения), заголи и й...е».

Магическое значение сексуальной активности противоположно умиранию, смерти, и должно ослабить ее опасное действие, ее, так сказать, заразность. Такое значение эротических и сексуальных обрядов, обрядовой разнузданности, смеха и обрядового веселья показаны на многих примерах рядом исследователей (Пропп 1963; Понырко 1984). Но в святочных и масленичных обрядах реального покойника нет, есть только ряженый в покойника.

В. И. Чичеров, обобщивший эти материалы, полагал, что «тема смерти» представляет собой как бы отклик «на зимнее умирание солнца и всей природы», являясь параллелью похоронам зимы, которые с продвижением славян на север отошли от этого времени к масленице (Чичеров 1957: 202). Привлекал он для объяснения и культ предков (для стимуляции природы обращались к помощи «родителей») (там же, 202). В. Я. Пропп ставил святочные покойницкие игры в один ряд с похоронами Костромы, Ярилы, Морены и проч. и трактовал их в одном и том же ключе — в плане магической стимуляции плодородия почвы телом божества. Но какое плодородие зимой? Пропп (1963: 94) считал: «Такая форма фиктивных похорон может быть признак более поздний, перенесенный с весны на новый год». Гусев подмечает другое несоответ-

ствие: в тех праздниках погребались куклы, а здесь покойника изображает живой человек. Поэтому Гусев возвращается к объяснению святочного действа культом предков. В подтверждение он приводит наблюдение С. В. Максимова: парни, внесшие в избу мнимого покойника, спрашивают хозяина: «На вашей могиле покойника нашли — не ваш ли прадедка?» (запись в Вологодчине 1899 г.). Но игровой вопрос (повод для внесения покойника) — еще не утверждение. Отстаивая роль культа предков в происхождении святочного действа, Гусев усматривает в широко распространенных погребальных играх (при настоящем покойнике, упрятанном в чулан) переходное звено этой линии развития. Но возможно ведь, что они лишь отражение святочного действа или параллельное развитие.

Наконец, Морозов и Слепцова (1996: 252), наиболее широко обобщившие эти материалы, предположили, что святочные игры и родственные им действа являются пережиточными формами ритуального брака. Но это не известный во многих религиях «священный брак» божеств, а нечто иное.

> «В большинстве случаев кульминационной точкой всей святочной мистерии была сценка, где в качестве главного действующего лица выступал «покойник». Естественно предположить, что именно он и являлся тем «женихом», вступление в символический брак с которым составляло главное содержание всего святочного празднично-обрядового действа».

А «оживающий мертвец» — это «дух предка», вызываемый с того света для помощи живым и регулярно возвращающийся «в определенные календарные или особо значимые ритуальные моменты». Но вступление с предком в ритуальный брак — это было бы кровосмешение, абсолютно запретное по нормам первобытного общества!

Мне кажется, все пять исследователей ошибались.

У святочных игр «в умруна», или как бы их ни называть, есть одно чрезвычайно важное отличие от всех упомянутых «пóхорон»: «умруна», как правило, *не умерщвляют и не погребают* (не топят, не сжигают и т. п.), не отправляют или не возвращают на тот свет. Наоборот, он *воскресает*. Идея, которая проглядывала и в реальных похоронах — там это имитировалось. Суть «игр с умруном» состоит не в приобщении к смерти, а наоборот — в оживлении. Именно с этим связано то, что покойника в святочной обрядности

изображает не кукла (чучело, идол), а живой человек — ряженый. Но там, в реальных похоронах, средствами имитативной и т. п. магии изображали желанное воскрешение реального умершего, как бы преодолевая смерть, а кого воскрешают здесь? Иногда мужчина, представляющий покойника, надевал и маску, а это средство более радикального преображения — то ли в покойника, то ли в кого-то еще, более далекого от живого человека.

Вот описание из Костромской губернии:

> «Мужчина одевает рубашку белую, штаны белые, онучи белые, лапти новые с веревками, перевитыми как у живого (*обратите внимание — как у живого!* — Л. К.), поясок домотканый; лицо покрывает платком или одевают личину (маску), деревянную долблену (или из бересты), страшную, неприглядную. «Мертвеца» кладут или на салазки, которые несут несколько человек с воем и плачем провожающих родителей, братьев и сестер. В избе мнимые родственники покойника зовут девок или просто волокут прикладываться к покойнику» (Завойко 1917: 24).

А вот аналогичный обряд, описанный в Вологодской губернии. Ряженый покойником одет во все белое, лицо в овсяной муке, в рот вставлены длинные зубы из брюквы (для изображения покойника такие зубы вроде бы не нужны). Его кладут в гроб или на скамейку и привязывают накрепко веревками, «чтобы не убежал» (обратите внимание, какая резвость ожидается от покойника!). Кстати, убежать ряженый мог в самом деле: нередко он шел на игру крайне неохотно, действо представлялось очень серьезным, боялись его не только девки (эти плакали всерьез), но и парни. Ряженого выбирали по жребию, а отпевали (в отличие от Костромы, Масленицы и т. п.) тоже со всей серьезностью, хотя и озорно — шутовство должно было еще и снять этот страх.

> «Покойника вносят в избу на посиделки четыре человека, сзади идет поп в рогожной ризе, в камилавке из синей сахарной бумаги, с кадилом в виде глиняного горшка или рукомойника, в котором дымятся горячие уголья, мох и сухой куриный помет. Рядом с попом выступает дьячок в кафтане и платочке, с косицей позади, потом плакальщица в темном сарафане и платочке, и, наконец, толпа провожающих покойника родственников, между которыми обязательно имеется мужчина в женском платье с корзиной шанег или опекишей для поминовения усопшего. Гроб с покойником ставят среди избы и начинается кощунственное отпевание, состоящее из самой отборной, что называется острожной, брани, которая пре-

рывается только всхлипыванием плакальщицы да каждением «попа». По окончании отпевания девок заставляют прощаться с покойником и насильно принуждают их целовать его открытый рот, набитый брюквенными зубами» (Максимов 1903: 300–301).

От «попа» в таких случаях не отстают и плакальщицы:

Ни доски бы тебе, ни гробу,
Да мать тебе ебу.

(Морозов и Слепцова 1996: 259)

В этой игре парни «намеренно вводят скабрезный элемент, приводя в беспорядок туалет покойника». Они поясняют: «Хоша ему самому стыдно — да ведь он привязан, ничего не поделает». Эротизм ситуации подчеркивается демонстративно расстегнутой ширинкой или прорехами в самом неподходящем месте. Во многих случаях «покойник», покрытый покрывалом, изначально положен голым. Его «приносили голого и ставили в сутки, чтобы глядел вдоль по полу». Особо отмечается обнаженность половых органов. Мнимый покойник «на скамейке лежит, инструмент-то голой». Или: «Задница и перед голые — остальное закрыто». В деревне Климовская «как отпоют, открывали крышку гроба, а там мертвый без штанов, лицо закрыто тряпицей. Девки кто смеется, кто плюется». По рассказам из других мест, его

«принесут, откроют, а он голый. Девки заивкают (завизжат). Мы его звали «миленком». Когда он голый плясать пойдет, то говорит: «Не видали ли медведя с колоколом?» Колоколом называли то, что между ног находится». Таким образом, «покойник» плясал в чем мать родила (Морозов и Слепцова 1996: 254, 266).

В обоих случаях, как видим, непременно тащат девок — «прикладываться к покойнику», «целовать его». В чем смысл целования «покойника», у которого туалет «в беспорядке», увидим дальше. Пока отметим лишь, что «покойника» уносят «хоронить», и все заканчивается поминками, точнее просто пиром и разгулом, в котором «покойник» участвует наравне со всеми. Он не сожжен, не утоплен, не сплавлен, не похоронен, и это обстоятельство, не акцентированное исследователями и утратившее важность уже для самих участников, представляется мне ключевым.

В Святки же разыгрывалась и комедия «Маврух» (на мотив «Мальбрук в поход собрался»), где умершего Мавруха вносят на скамье и отпевают, но первые строки текста вот как излагают суть:

Чудак-покойник,
Умер во вторник,
Пришли хоронить —
Он из окошка глядит.

(Ончуков 1911: 135)

Эти строки в разных вариантах ходят по России в качестве загадки (отгадка: хлебное зерно, или: яровое и озимь).

В Белоруссии частый сюжет ряжения — дед с козой. Поют песню про козу. Под слова песни «ой ударил козыньку» кто-либо из участников ударяет козу по рогам (отсюда выражение «дать по рогам»), и коза падает, а когда поющие дойдут до слов «здорова ўстала», коза встает и начинает плясать. Пропп (1963: 112) отметил это «внезапное умирание и воскресение козы», однако добавил: «но здесь дело все же не в этом». Думаю, что все-таки прежде всего именно в этом. Кстати, козел у германцев — животное Тора, а литовский Перкун иногда ездит на козлах (Иванов и Топоров 1974б: 149).

Очень распространена была игра «в кузнеца». Полуголый парень, в одних портках, исполнявший роль кузнеца, объявлял, что будет «старых на молодых переделывать». Ряженый под старика уходил под полог, изображавший наковальню, сбрасывал там маску старика и выходил оттуда подростком. Интерес игры состоял «в том, чтобы при каждом ударе у кузнеца сваливались портки и он оставался совершенно обнаженным» (Максимов 1903: 299). Кузнечные мехи изображал человек и вовсе голый, но с закрытым лицом, лежавший навзничь на скамье. Кузнец взял его за ноги «и начал поднимать и опускать их одну за другой: ноги представляли кузнечные меха...» (Чичеров 1957: 211, Пропп 1963: 130; Морозов и Слепцова 1996: 294). Переделав всех старых на молодых, кузнец принялся выполнять заказы девок, а те должны были расплачиваться поцелуями.

Но воскрешение равнозначно рождению нового человека (молодого Божича?), а для рождения нужно зачатие. Дед с Козой — не единственное использование козы как символа похоти и плодородия в обрядности. Танцы — другой вариант той же народной прото-драмы, которая проявлялась в ряженых. В. Н. Всеволодский-Гернгросс в конце 20-х гг. XX в. заснял на кинопленку и кратко описал на Русском Севере, в Мезени, русский эротический танец «Козел».

«Заключается он в воспроизведении русским па под гармонь очень недвусмысленного ухаживания парня за девкой, ограничивающегося грубым и довольно любовно и разнообразно разработанным воспроизведением коитуса. Это приводит нас к мысли о том, что и голубец и русский (в его мезенской редакции) представляют собой не более как облагороженную, сокращенную редакцию танца типа «Козла» (Всеволодский-Гернгросс 1928: 246).

Камер-юнкер герцога голштинского Ф. В. Берхгольц, живший некоторое время при Петре I в России, описал в своем дневнике (1722) пляску типа «голубец», которая также была весьма эротичной (Толстой 1992/95: 229). Герцог со своей свитой, в которой в качестве гоф-юнкера был и Берхголбц, посетил полотняную фабрику купца Тамсена, где его угостили народными танцами.

«...две девушки из самых младших, по приказанию Тамсена, должны были танцовать, прыгать и делать разныя фигуры. Между прочим он заставил их проплясать одну употребительную у здешних крестьян свадебную пляску, которая очень замысловата, но не отличается грацией по причине непристойности движений».

Одна из девушек должна была в танце исполнять роль парня.

«Сперва пляшут оба, следуя один за другим и делая друг другу разные знаки лицом, головой, всем корпусом и руками; потом девушка жестами делает объяснение в любви парню, который однакожъ не трогается этим, напротив, старается всячески избегать ея до тех пор, пока она наконец утомляется и перестает; тогда парень, с своей стороны, начинает ухаживать за девушкою и с большим трудом заставляет ее принять от него, в знак любви, носовой платок; после чего она во всю длину ложится на спину и закрывает себе лицо этим платком. Парень пляшет еще несколько времени вокруг лежащей, с разными смешными ужимками, прикидываясь очень влюбленным; то он как будто хочет поцеловать ее, то, казалось, даже приподнять ей юбку, — и все это среди пляски, не говоря ни слова. Но так как девушка, представлявшая парня, из стыда не хотела докончить пляску, то Тамсен велел доплясать ее одному из своих мальчиков, лет 9ти или 10ти, который тотчас же очень охотно согласился на это. Проплясав, как и девушка, раза два вокруг лежавшей на полу, он вдруг вспрыгнул на нее и тем довершил пляску...»

С этими представлениями и танцами сопрягались и старания переженить (в шутку, конечно) всех неженатых девок и парней, парами (цель та же, что в «Колодии»). Разыгрывались целые серии

пародийных свадеб, с парнями, исполнявшими роли попа и дьячка. При этом «дьячок» кропил «новобрачных» веником, а «поп» пел пародийные молебны, состоявшие из отборной брани:

Алилуйя, алилуй,
Повели девку на хуй, на хуй, на хуй! *(2 раза)*
Алилуйя, алилуй,
Господи помилуй!
С законным браком!

Итак, целый комплекс обрядов, направленных на воскрешение и омоложение или рождение. Поэтому мне представляется, что права С. И. Дмитриева (1988), которая увидела в святочных ряженых связь с мистериями умирающего и воскресающего божества. Это вполне соответствует выявленному южнославянской обрядностью переходу от Старого Бадняка к Младу Божичу. Однако если в том противопоставлении содержался навеянный Евангелием намек (только намек) на смену отца сыном, то в восточнославянских материалах такого смысла нет. Нет евангельского налета, может быть, именно потому, что здесь эта обрядность утратила прямую направленность на божество, раздробилась, разрознилась, расслоилась на вариации. Зато она сохранила первоначальную суть — воскрешение и омоложение божества, и если собрать разрозненные обряды и направить их на одного персонажа, то из всего представленного выше вытекает, что этим персонажем должен быть бог погоды и плодородия громовержец Перун.

Рассматривая его летние проводы, мы могли констатировать, что он уходил стариком (это было особенно очевидно в «похоронах Ярилы»), причем уходил в итифаллическом облике (это видно и в «похоронах Ярилы», и в «похоронах Германа» или «Калояна»). Естественно, и появиться с того света он должен тем же итифаллическим стариком. Характерно, что на роль «покойника» обычно подбирались пожилые, бывалые люди. «Пожилые мужики это, так им не стыдно, не совестно» (Морозов и Слепцова 1996: 252). Итак бог предстает стариком, и его надо «перековать на молодого». Вполне возможно, что здесь божественный кузнец, изображаемый ряженым, снова приходит на помощь.

Но в чем средство воскрешения? Когда этот бог погоды и плодородия умирал, его оплакивали в основном женщины или девушки. Мы уже успели заметить, что к святочному «умруну» волокли прикладываться для поцелуев именно «девок». Волокли и

«заставляли целовать, что подставят». Что же подставляли? В Закарпатье на «свічіню» при игре «деда» и «бабы» девушки обязаны были целовать молодых людей, а тех, которые отказывались, заставляли поцеловать у «деда» большой соломенный фаллос (Богатырев 1996: 496). В России целовали части тела «умруна». В одном сообщении сказано: голую задницу. «Мама рассказывала, что носили «покойника», голого, и девок тащили его целовать. Задницей кверху положат и несут на носилках (весь закрыт, только задница открыта): «Поцелуй родителя!» А девки на пол свалятся и держатся друг за друга, не идут целовать!» (д. Согорки). Тут явно уже разрушение обряда: девушки осмеливаются сопротивляться неприличию.

В других деревнях иной вариант разрушения — подставляют не задницу, но вместо поцелуев откусывание ниток: мнимого покойника

> «приносили белово всево. Он одетой, а это место вот открыто. На член-от ... навьют ниток и кричат: «Шелк, шелк мерить!» Шелк на «покойнике» мерили. Девкам скажут: «Прощайтесь! Ниточки откусывайте!» ... Ты вот и отмеривай да откусывай у самово кончика. Вот шелк мерить и начнут этак-то. Я вот не боялась — чево тутока. Подумаешь, ниче не пристанет откусить, дак. Меня не хлестали. А другие упрямяццця, так ну-ко ремнем-то эдак-то робята-ти и жарят, пока не откусишь нитку».

Или: «Мужика положат на лавке — штаны спехнены. К шишке привяжут-от нитоцьку портяну, от стольке может [чуть-чуть]. Дак от девки приходите и откусывайте от — «шовк привезен» дак. От накланяюцце и откусывают».

А вот более сохранившийся обряд — из деревни Новая Слуда: мнимый покойник «на скамейке лежит, инструмент-от голой. Девку подтащат: «Целуй в лоб и инструмент!» Не поцелуешь — «коники» [ряженные «конем»] ременницей нахлещут» (Морозов и Слепцова 1996: 266–267).

Общая разнузданность святочных игр, их сугубая эротичность, очевидная даже в приведенных описаниях начала XX в. (а там ведь оговорено, что «мы должны были опустить наиболее циничные пассажи» — Максимов 1903: 310), заставляет подозревать, что поцелуями дело не ограничивалось даже в недавнее время, не говоря уже о языческом прошлом. Видимо, старец (иконописец) Григорий из Вязьмы, писавший царю Алексею Михайловичу, что в

святочных игрищах девицы «девство дьяволу отдают», опирался на некую реальность.

Аква Вита и «доение коровушки». Думается, что мы вправе подключить к рассмотрению «покойницких игр» одно наблюдение, которое в данной связи еще никем не привлекалось. Оно сделано в 1889 г. непрофессиональным этнографом, и он не понял, что имел дело с вариантом старинной обрядности — принял все за изобретение спившихся подонков. Поскольку для той среды наблюдатель не был посторонним человеком, была гарантирована ненарушенность наблюдаемого процесса, т. е. присутствие постороннего наблюдателя не воздействовало — правда, не до конца: в конце наблюдатель все-таки вмешался и пресек обряд. Этот наблюдатель — Максим Горький.

В рассказе «Сторож», примыкающем к повести «Мои университеты», описаны события поздней осени 1889 г. Дело происходило в Москве в грязной ночлежке около Сухаревой башни, где гнездилась всякая шваль — пропойцы, нищие, в том числе несколько «бывших» (химик Маслов, пианист), но опустившихся. Один из них, бывший адвокат Гладков, организовал «орден преподобной Аквавиты» (Аква Вита — с лат. «живая вода», т. е. водка). Утром Гладков сказал недавнему сторожу (и будущему писателю) Алексею Пешкову:

— Сейчас мы будем посвящать в кавалеры «Аквавиты» новообращенного, вот — этого!

> «Он указал мне молодого кудрявого человека в одной рубахе без штанов; человек этот был давно и досиня пьян, голубые зрачки его глаз бессмысленно застыли в кровавой сетке белков. Он сидел на нарах, перед ним стоял толстый химик, раскрашивая щеки его фуксином, брови и усы — жженой пробкой».

Глава «ордена» объяснил, что это купеческий сын, «студиозус», пятую неделю пьет и все пропил. Явилась жирная баба с провалившейся или перебитой переносицей и принесла свиток рогож, сказав: «Облачение — готово». Пятеро людей засуетились. «Пианист» Брагин старательно раздувал угли в кастрюле. «Выдвинули нары на середину подвала. Маслов напялил на себя ризу из рогожи, надел картонную камилавку (поповскую шапку), а Гладков облачился дьяконом». Четверо людей схватили кудрявого студента за ноги и за руки, положили на нары посреди подвала.

«Адвокат» размахивал кастрюлей, окуривая лежащего. Из нее поднимался сизый дым тлеющих листьев веника.

— Вонме-ем! — возгласил одетый в рогожи Гладков.

> «Маслов, стоя в ногах студента, гнусовато, нараспев заговорил:
>
> — Братие! Возопиим ко диаволу о упокоении свежепогибшего во пьянстве и распутстве вавилонстем болярина Иакова, да приимет его сатана с честию и радостию и да погрузит в мерзость адову во веки веко-ов!
>
> Пятеро лохматых оборванцев, тесной грудой стоя с правой стороны нар, мрачно запели кощунственную песнь; хриплые голоса звучали в каменной яме глухо, подземно. Роль регента исполнял Брагин, красиво дирижируя правой рукой, предостерегающе подняв левую. ... Эти люди пели нечто невыразимо мерзкое, обнаружив сочетанием бе́сстыдных слов и образов поистине дьяволову фантазию, безграничную извращенность. ... Пять глоток извергали на человека поток ядовитой грязи, они делали это без увлечения, а как нечто обязательное, они не забавлялись, а — служили, и ясно было: служат не впервые, церемония уничтожения человека развивалась гладко, связно, торжественно, как в церкви. Подавленный, я слушал все более затейливо гнусные возгласы Гладкова, циническое чтение «химика», глухой рев хора и смотрел на человека, которого заживо отпевали, служа над ним кощунственную литургию».

Тот пытался соскочить, но хористы прижимали его к доскам. Молодой рассказчик Пешков (будущий Горький) был в ужасе. До него не доходило, что в этой «невыразимо мерзкой» церемонии есть элементы народного действа, имеющего этнографический интерес, что вся эта затейливая брань обязательна в некоторых народных праздничных обрядах. Понятно, как это воспринимал юноша Пешков, который даже в более зрелом возрасте и джаз-то не ценил и не принимал, слыша в этой «музыке толстых» только визжание и грохот. Этот буревестник революции воспринимал только строго классические формы. А тут такое... Дальше церемония развивалась еще ужаснее.

— Могила! — крикнул Гладков, взмахивая кадилом-кастрюлей. Хор во всю силу грянул:

Гряди, гряди,
Гроб, гроб...

Вошла та самая баба с перебитым носом, совершенно голая. Она шла приплясывая. Маслов и Гладков встретили ее непристойными жестами.

> «Баба, взвизгивая от радости, приложилась к ним поочередно; хористы подняли ее за руки, за ноги и положили на нару рядом с отпетым... Под новый, почти плясовой, а все-таки мрачный мотив отвратительной песенки, баба, наклонясь над ним, встряхивая грязно-серыми кошелями грудей, начала мастурбировать его».

Тут Пешков бросился на участников «и стал бить их по мордам». Очнулся к вечеру под насыпью железнодорожного пути сильно избитым (Горький 1923/1973: 161–165).

Примечательно, как истово и серьезно участники действа подходили к его исполнению. Существенно также, что действо шло гладко: было многократно обкатано. Это была привычная церемония, в большой мере ритуал, обряд. Конечно, обряд, который довелось видеть молодому Горькому, был лишен религиозного смысла, а разнузданность была усугублена кабацкой обстановкой и мерзостью участников. Верно, что заводилами были не крестьяне, а «бывшие» интеллигенты — адвокат, пианист, химик, — но они явно пообтерлись «на дне» среди «сухаревцев» и прониклись знанием народного опыта — насмешливым скороморошьим отношением к церкви, простонародными развлечениями, среди которых вакханалии ряженых занимали видное место. По программе действо вряд ли далеко уклонилось от древнего святочного обряда.

Приведу прямую цитату из статьи Морозова и Слепцовой (1996: 292):

> «В некоторых деревнях устраивалось так называемое «доение коровушки». Скажем, в д. Холкин Конец в избу вводили на четвереньках голого мужика, измазанного сажей, — «корову»..., и поводырь водил его на ремешке, привязанном за шею, по избе. Затем кто-нибудь кричал: «Надо корову подоить!» — и один из ряженых пытался «доить» «корову» («подергать за титьку»), а та лягала его «копытом», в чем, собственно и состоял интерес сцены. В д. Росляково парни пытались заставить «доить корову» девушек, поэтому сценка завершалась шутливой потасовкой».

В приводившемся выше представлении «дед и баба» из Галиции (село Жабю-Магуры) изображением коитуса «деда» и «бабы» дело не кончалось. Дед «йик устане, бирет з межи ніг бабі й....а (сперму) и дает пахати (нюхать) чьильиди і мужчінам, ади куражит (отпуская при этом шутки)».

В том, что все это остатки древнего обряда, сутью которого было добывание спермы для какой-то цели, нетрудно убедиться, обратившись к обличениям церковников.

Одно из них — это «Слово о том како первое погани суще языци кланялися идолом», основанное на переводе поучения Григория Богослова и относимое Рыбаковым к сочинениям игумена Даниила (начало XII в.). Анализируя вставки русского автора в переработанный им перевод, Е. В. Аничков (1916: 260) отметил, что там характеризуется брачное пиршество с игрой и пляской и «упоминается еще фаллический обряд, а в связи с ним грязнейшая подробность, которой не хочется верить». Не знаю, почему Аничков говорит об одной подробности. Таких подробностей, собственно, две. Одна отнесена к славянам вообще, другая — только к болгарам.

Верить все же придется, потому что древнерусские церковники могли, конечно, клеветать на далеких болгар-магометан, приписывая им (в летописном рассказе под 986 г. об испытании вер) гнусные обряды — подмывание задницы и полоскание рта одной и той же водой («омывают оходы» и т. д.), а также и нечто худшее, но возводить напраслину на своих же слушателей и их сородичей было бы совершенно бесполезно и просто глупо. Кстати, откуда взято само инкриминируемое болгарам-магометанам безобразие? Есть ли это просто разнузданное воображение монахов-клеветников или они подсмотрели это безобразие где-то поблизости и перенесли на иностранцев, да еще чужой веры? Смешанное подмывание — это просто намеренная путаница. Но по летописи болгарские магометане творят нечто и «пуще» того.

В летописи греческий философ-обличитель приписывал болгарам-магометанам следующие «скверны», напоминающие ему о наказанных богом «Содоме и Гоморре»:

> «си бо омывают оходы своя, поливающе водою, в рот вливають и по браде мажются... также и жены творят туже скверну, и ино пуще от совокупленья мужська и женьска вкушають» (ПСРЛ 1: 37).

То есть «вкушают» сперму. А теперь рассмотрим тот брачно-фаллический обряд, который с таким ужасом читал в древнерусских поучениях («Словах») Аничков. Брачно-фаллический обряд интересен тем, что по времени приурочен к тому же зимнему сезону, что и Святки: сразу за Святками начинались свадьбы: период до Масленицы был по традиции «сватебным временем» (Zelenin 1927/1991: 403, 406; Чичеров 1957: 112–113). Суть обряда автор указанного «Слова об идолах» изложил так. Отметив, что у некоторых иноземных народов люди «чтуть срамные оуды, и в образы

створены, и кланяются им и требы им кладут», обличитель продолжает: «Словене же на свадьбах вкладывающе срамоту и чесновиток в ведра, пьють». Цитируя и комментируя это сообщение, Гальковский (1913: 40) отметил, что ему известна точная этнографическая аналогия. А в «Слове некоего христолюбца» этот обычай изложен подробнее, с раздельным употреблением чеснока и изображения фалла. «Окаянные невегласи», мнящие богинями вил (их же тридесять сестриц), «чесновиток богом же творять егда же боудеть оу кого пир, тогда кладуть в ведра и в чаше и пьють веселящеся о идолах своих...» Они же «устроивше срамоту моужьскоую и вкрадывающе в ведра и в чаше пьють и, вынемше, осморкывають и облизывают и целоують... Не токмо же то творять невеже, но и веже, попове и книжници» (Аничков 1914: 374).

Итак, обряд применялся не только на свадьбах, но и вообще на пирах и был широко распространен на Руси. Как обстоит дело с археологическими подтверждениями? Рыбаков собрал археологические свидетельства справедливости этих указаний (рис. 43–44). Деревянное изображение мужчины из Старой Русы XI в. воспринимается им как стилизованное под фалл: конически приостренная голова на столбообразном туловище без конечностей и без шеи его вроде бы образует головку члена. Фигурку из средневековых слоев Новгорода (голова, покрытая конической шапкой, на длинной шее, а ниже столбообразное туловище без конечностей — см. Янин и др. 1971: 17) тоже трактуют в этом плане (Чаусидис

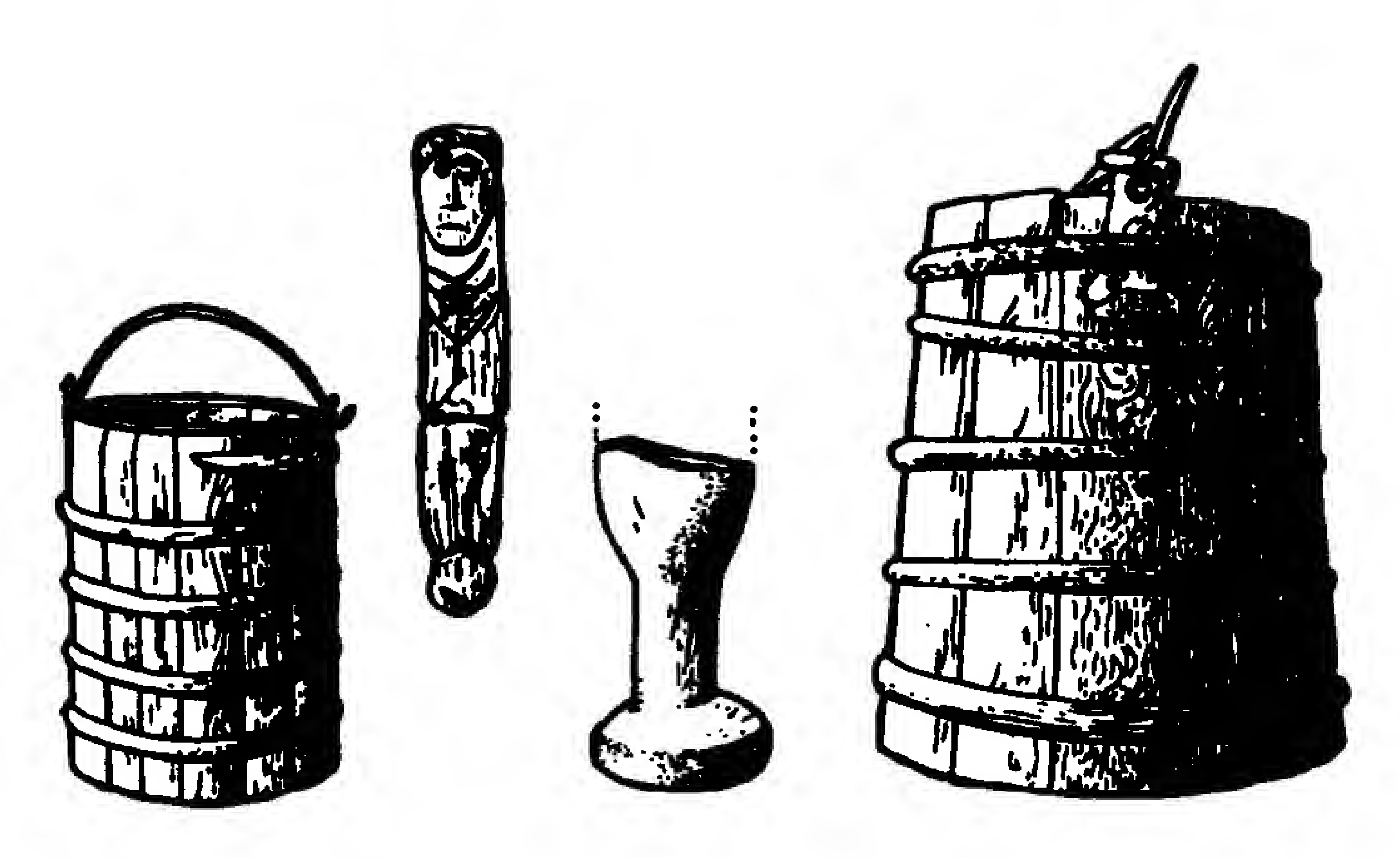

Рис. 43. Свадебный набор XII в. из Ленчицы (Польша): бадейки и деревянная фигурка фаллоса. (По книге Рыбакова 1981/1997: 49, рис.)

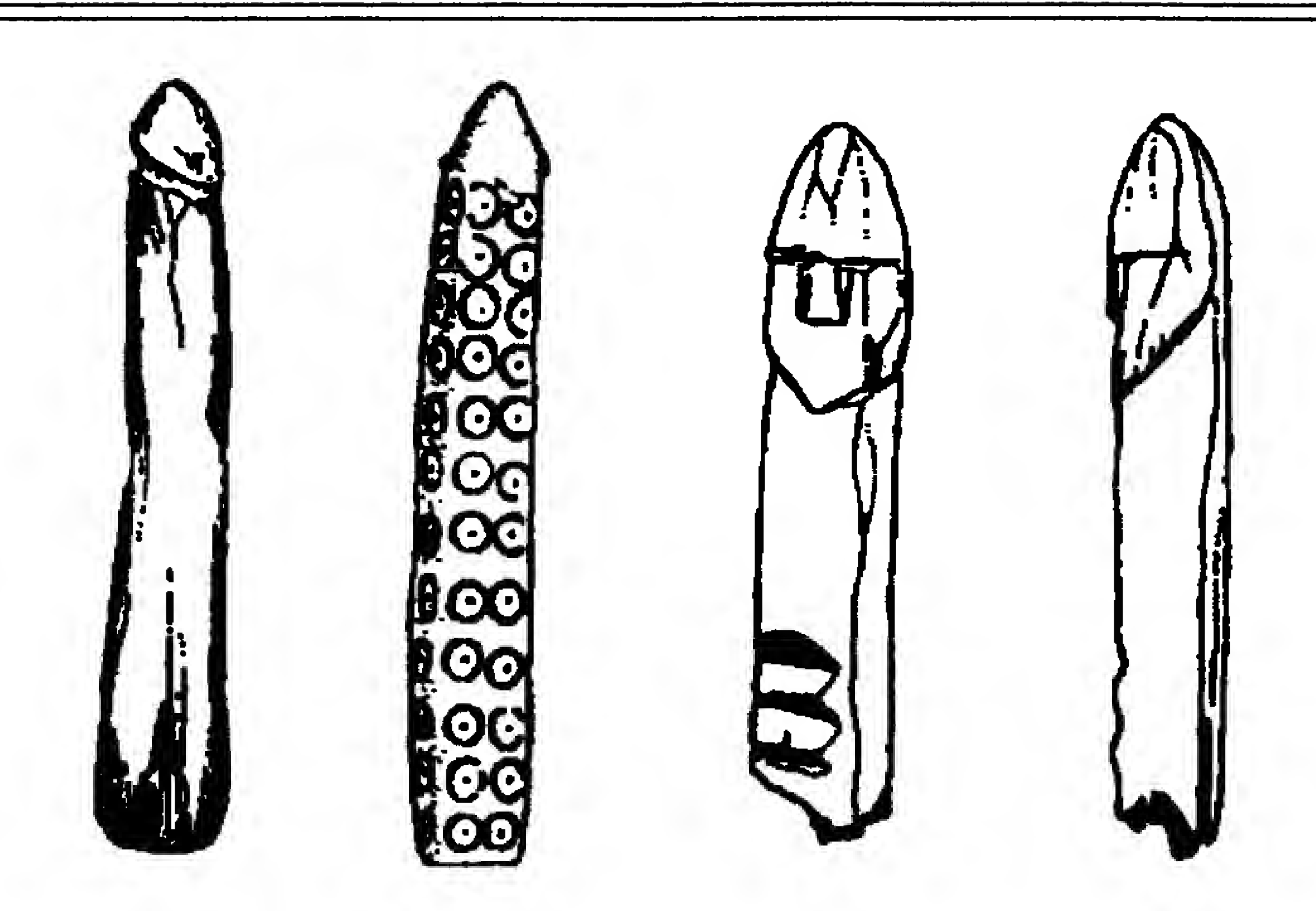

Рис. 44. Деревянные фаллические фигурки древних славян: находки из Старой Русы (слой XI в., раскопки А. Ф. Медведева), Волина (Польша), Стрмена (Болгария)

1994: 346–347), хотя твердых оснований для этого нет, если не воспринимать всякий ксоан как намек на фалл.

Но есть и более однозначные находки, правда, в Польше и Болгарии. При раскопках в Волине (Польша) в средневековой избе найден деревянный фалл длиной ок. 8 см (Filipowiak 1979: 113, rys. 4). Деревянный фалл, найденный вместе с деревянным ведерком, в раскопках Ястжевского слоев XII–XIII вв. в Ленчице (Рыбаков 1981: 49; 1997: 49–50) стилизован под человека, но столбообразное туловище без конечностей не подразумевает восприятие головы как головки члена: головка члена сделана на противоположном конце — вместо ног (Рыбаков 1997: 49). В Болгарии на средневековом поселении Стрмен в Русенском округе найден продолговатый четырехгранный предмет с конусовидным завершением и сплошным циркульным орнаментом, маленькими кружками, на корпусе (Георгиев 1984: 20–21, обр. 6). Кое-кто (в частности Чаусидис 1994: 348–349) склонен воспринимать как стилизованные под фалл и многочисленные новгородские «чурки», трактуемые Рыбаковым (1987: 497–500) как домашние идолы из божниц, изображения предков. Но для этого также нет твердых оснований.

Вторая из «грязнейших подробностей», близко напоминающая наблюдение Горького, изложена в «Слове об идолах»: «И Мокошь чтут и кылоу и малакию иже есть роучной блоуд велми почитают

рекуще буякини!» (Аничков 1914: 385; Гальковский 1913: 23). «Килу» Аничков считает ошибкой переписчика (вместо «вилу»). Мокошь, чей идол, возможно, стоял в Киеве при Владимире, — сугубо женская богиня, ведающая женскими работами (прядение, ткачество и др.) и замещенная потом Параскевой Пятницей. Что имелось в виду под килой, сказать трудно (игра в мяч?). Буякини, если это только не результат ошибок списывания, — определение какой-то категории женщин, практикующей оргиастическую обрядность. Термин пытались толковать, исходя из родства со словами «буйный», «буй-тур» и т. п., но гораздо осмысленнее связь со словами «буй», «погост», «буево» «кладбище», «буйвище» «место погребения заложных». Таким образом, буякини — это участницы покойницких игр, точнее — святочной драмы воскрешения мертвого бога (или его воплощения).

«Малакия» же — слово греческое (μαλακια — 'изнеженность'), и уже в греческом оно эвфемистически обозначало онанизм, мастурбацию, рукоблудие. Что здесь не простая калька с греческого текста, видно из соседства с Мокошью и пояснения «роучный блоуд». Слово это в искаженой форме («малафья») бытует в русской простонародной речи и сейчас, означая сперму. Такой переход значения, вероятно, говорит о том, что целью «малакии», почитаемой буякинями, был не «роучный блоуд», не услаждение (для этого оттенка в русском языке привились другие термины, например, «рукоблудие», «дрочка», «суходрочка»), а добывание спермы.

В этой связи вторая «грязнейшая подробность» приобретает интерес, хотя и отнесена только к южным славянам, к той части их, которую знал автор «Слова». Для него болгары — уже не магометане, ибо к его времени пришлые с Волги полукочевые болгары-завоеватели уже слились с местным славянским населением в один массив.

Он пишет, что от иноземных писаний (это по его мнению) «болгаре научившеся, от срамных оуд истекшюю скверну вкушають, рекуще яко сим вкушением оцещаються греси» («Слово об идолах»). Последнее добавление делает совершенно ясным два обстоятельства: во-первых, что это было не развратное деяние, обусловленное пагубным влиянием иноземных писаний или психопатическими отклонениями отдельных личностей, а религиозный обряд, и, во-вторых, что объектом этого действия (называемого в сексологии фелляцией) был не просто некий любовник, а воплощение бога.

Поскольку эта «скверна» совпадает с той, которую летописный философ-обличитель приписывал болгарам-магометанам, возни-

кает вопрос о заимствовании обличения. Но кто у кого? Поскольку летопись древнее, вероятно, автор «Слова об идолах», прочтя в летописи обличение болгар-магометан в скверне или услышав эту легенду в устном варианте, еще более древнем, отнес обличаемую скверну к современным ему болгарам-славянам. Но возможна и более глубокая трактовка, отчасти прямо противоположная: зная существование этого языческого обычая на своей, восточно-славянской почве, отцы церкви и внесли эту деталь в легенду об испытании вер, послужившую основой для летописного рассказа о философе-обличителе, в котором эта скверна отмечена у иноверцев-иностранцев. А более поздний автор «Слова», говоря уже о болгарах как славянах и обличая их в той же скверне, не преминул отметить, что они выучились ей, начитавшись иноземных еретических сочинений.

Свидетельством того, что это явление имелось и на русской почве, может служить известное очень старое простонародное обозначение личностей, применяющих фелляцию («хуесос»), ставшее обидным бранным словом из-за дискредитации языческой обрядности (а скорее, имевшее такой характер и до того, но вне обрядности). В западно-европейских языках аналогичные обозначения являются слэнговыми нововведениями. Кстати, тот распространенный у славян брачный фаллический обряд, который не столь смутил Аничкова, как поглощение спермы, является всего лишь смягченным подражанием фелляции: пьется вода, в которую был опущен искусственный фаллос; в саркастическом изображении «некоего христолюбца» сходство еще ближе.

Зачем нужно было добывать и как-то потреблять (проглатывать?) сперму или (видимо, смягченный вариант) заменявшую ее воду, в которой побывал фаллос или его изваяние? Для объяснения есть две возможности.

Во-первых, у многих народов было убеждение, что зачатие возможно в результате проникновения спермы в утробу женщины не только через вагину, но и через рот или через любое другое отверстие. Так, у египтян в погребальных «Текстах пирамид» понятия «зачать» и «проглотить» обозначаются одним и тем же словом (Матье 1956: 22), а чудесное зачатие Иисуса Христа произошло, как считали некоторые средневековые схоласты, через ухо девы Марии. Если бог (Перун) должен родится заново, то он должен быть зачат, а так как это бог, то зачат он должен быть от самого себя (или своего воплощения) и зачатие это должно быть чудесным.

В древности это не казалось странной и абсурдной идеей. Аналогичные представления существовали у многих народов.

У индоариев были богато разработанные представления о возрождении покойника для новой жизни (*сансара*), и этому был подчинен индийский погребальный ритуал *шраддха*. Считалось, что умирая человек жертвовал свое тело богам — совершением обрядов *дикша* (Айтареябрахмана 6, 3, 9). Предусматривалось будущее рождение покойника для новой жизни, которое должно быть обеспечено в ритуале реальным сношением покойного с супругой и зачатием нового тела (Майтраянисамхита 3, 6, 7). В предвидении близкой смерти сношение совершалось загодя (обряд *адья-шраддха*). Если этого не удалось совершить заблаговременно, супругу убивали и клали оба трупа в могилу в позе сношения (обряд *сахамарана* — Kaelber 1976) — в позах сношения лежат скелеты в могилах бронзового века Украины и Предкавказья. Это погребения, которые есть основания считать индоарийскими (Клейн 1979; 1980; Klejn 1984). Аналогичные представления были и у других народов. У славян было нечто вроде сахамараны — соумирания (Еремина 1989). У русов Ибн-Фадлана жену заменяла наложница, а покойника — участники похорон, при чем каждый приговаривал: «Делаю это за господина» (Ибн-Фадлан 104–104, 108; Ковалевский 1956; Велецкая 1968а; Петрухин 1996: 32–39). Греки боялись, что покойники в гробу зачнут мстителей (Nilsson 1941: 100). Масуди и Ибн-Даст (X в.) сообщают, что у славян парней, умерших холостыми, женили посмертно (Гаркави 1870: 129). Посмертное венчание у русских засвидетельствовано этнографией (Соболев 1913: 153), а для древней Руси и фольклором (былина о Потоке — Гальковский 1916: 78–79). Посмертная свадьба («мртва свадба» у южных славян) — широко распространенный обычай у индоевропейцев (Schrader 1904; Виноградова 1996: 218–221).

Во-вторых, активная выработка спермы — непременный атрибут молодости, и в глазах первобытных людей стимуляция производства спермы должна усиливать этот статус мужчины, а приобщение к ней должно сохранять такое же состояние у женщины. Вероятно, пережитком этой связи фелляции с воскресительно-омолодительной обрядностью является убеждение, сохранившееся в городской люмпенской среде, что сперма имеет целебные свойства и является средством (питьем, мазью), продляющим молодость и придающим свежесть лицу. Опрашивая многих гомосексуалов при работе над книгой «Другая любовь», я сталкивался с этим

массовым убеждением, но тогда не придавал ему значения. Конечно, оно может быть просто оправданием приверженности к фелляции, но это неприложимо к другому варианту, который есть в гомосексуальных исповедях (то ли документальных, то ли порнографических). Я нашел его в Интернете в рассказе Андрея Горина «Тайна за семью печатями», где, со слов некоего Сергея Иванина, старший гомосексуальный брат убеждает младшего, у которого прыщи пошли по лицу: «Дрочить надо, если другого ничего не представляется! А еще лучше, спустить в руку и лицо мазать!» Далее следует ссылка на то, что еще в древнем мире женщины использовали сперму в качестве масок для лица! (в Интернете — http://xgay.ru/gay/brothers/story15366.html).

Это отношение к сперме отражает почитание мужского семени, характерное для древних народов.

В своей книге «Другая любовь» (Клейн 2000: 193–194) я приводил данные о том, что у первобытных народов сперма старших (мужчин и юношей) рассматривалась как необходимое средство для роста младших мальчиков. У киваи на Новой Гвинее старейшины, по ритуалу, должны содомизировать юношей, «чтобы сделать их сильными». Папуасы и кераки на Новой Гвинее делают то же самое «ибо растущему мальчику необходимы соки мужества» (Williams 1936; Ford and Beach 1965; Herdt 1987). Во время обряда инициации у маринд-аним мальчика лет девяти содомизирует старший брат его матери, а за ним все мужчины, находящиеся в мужском доме. Их семя, введенное в его задний проход, должно сделать его сильным и смелым, а без этого он не сможет стать хорошим охотником, да и член его не сможет становиться твердым в нужных обстоятельствах. Чем больше семени он получит, тем быстрее вырастет (Baal 1966).

Самбия же (условное название новогвинейского племени, чтобы укрыть его от нашествия европейских «секс-туристов») широко практикуют фелляцию. Тут распространено убеждение, что для роста и развития мальчиков им необходимо пить семя. По наблюдению исследователя второй половины XX в., до полового сóзревания мальчики сосут члены у старших подростков и юношей, а потом, когда подрастут, сами дают пососать младшим. Это не столько эротическое занятие, сколько обряд: никто не разбирает, привлекателен партнер или нет. Тут тоже уверены, что чем больше семени мальчик получит (в данном случае — проглотит), тем более высоким и сильным он вырастет. Юноши от 16 до 25 лет у этого

племени ведут, в сущности, бисексуальный образ жизни, а, став отцами переходят к исключительно гетеросексуальному поведению (Herdt 1981, 1982). Такие же обряды отмечены тем же исследователем вообще в Меланезии (Herdt 1984).

Греческий врач конца I—начала II вв. Аретей в сочинении «О причинах хронических болезней» писал: «Ведь именно животворное семя делает нас мужественными, храбрыми, крепкими, полными пыла и сил, оно покрывает нас пышными волосами и заставляет наш голос низко звучать. Оно позволяет нам мыслить и действовать решительно: таков муж, достигший половой зрелости. Те же, у кого нет той животворной жидкости, напротив, покрыты морщинами, слабы, тщедушны, лишены бороды и волос на теле, — они подобны женщинам» (Aret. II, 5. — Цит. по Фуко 1998: 128). Естественна его рекомендация беречь свое семя, ибо «хранящий свое семя» становится сильнее всех. Отсюда недалеко до веры в целебные свойства семени и его омолаживающий эффект.

Теперь становится ясным, зачем в начале XX в. на Святках волокли девок «прикладываться» к покойнику, у которого одежда была «приведена в беспорядок» и были обнажены неприличные места, а также куда «девки» должны были его целовать и какие подробности умалчивали тогдашние этнографы. Это были пережитки старой святочной оргиастической обрядности. «Целование», по-видимому, означало не просто поцелуи, но и более сексуальные действия («грязные подробности») — мастурбацию и фелляцию, добывание спермы, которая и рассматривалась как настоящая «аква вита», вода жизни, оживляющая и омолаживающая. Только вопрос — кого. Судя по основному содержанию праздника, оживлению и омоложению подлежал сам бог — Старый Бадняк, Перун. По употреблению спермы, однако, стать свежее и красивее, а главное, жизнеспособнее могли те, кому она доставалась, — «девки». Очевидно, действовала магия причастия: и лежавший умрун — не сам ведь бог, а его воплощение. Достаточно было массового участия молодых и массового действия омолаживания — как в спектакле (вскакивавший умрун), так и в потреблении спермы, чтобы это способствовало омоложению и оживлению бога.

Итак, если провожали Перуна в виде итифаллического старика Ярилы, то молодой Перун, Перун-Божич, был не менее тесно связан с фаллическим культом и оргиастической обрядностью. Уходящего Перуна-Ярилу оплакивали женщины; «девкам», буякиням, предстояло играть важную роль в обрядах возвращения бога к новой

жизни, в его омоложении и воскрешении. Приобщаясь к этому событию, они и сами обретали обновление, омоложение и очищение, что усиливало воздействие праздничных обрядов на божество.

Выше уже была показана связь с Перуном русалок, а у болгар с русалиями были связаны *кукеры* — ряженые парни и мужчины, составлявшие свиту персонажа, представляемого итифаллическим «царем». «Царя» этого убивают и воскрешают; это рассматривается как наследие культа Диониса (Маринов 1907; Арнаудов 1920: 138–238; Вакарелски 1974: 609–611; Попов 1994; Колева 1977: 278–281). Воскрешает молодуха (Колева 1977: 279), что напоминает русские обряды воскрешения «умрана». Главная задача кукеров — обход села и ритуальная пахота. Кукеры вооружены деревянными саблями, молотами и «пометами» (помелами для выгребания золы из печи), а главный кукер снабжен огромным фаллосом. К этому фаллосу спешат дотронуться бездетные женщины (Колева 1977; Стаменова 1982). Кукер старался тыкать этим фаллосом женщин сзади, имитируя коитус. Деревянный фаллос — это хорошо обработанная палка, имитирующая оригинал и окрашенная в красный цвет (целиком или же краской покрыт только ее конец). Длина ее — около 15 см, а иногда до полуметра. После завершения всех дел кукеры купаются в реке.

Ряжение в кукеров было приурочено к неделе после сырного заговенья, т. е. к той, на которую в России приходится Масленица, но это вовсе не означает, что они сдвинуты сюда с летнего солнцеворота, как в России. 1 марта у болгар долго сохранялось празднование Нового года, и вполне возможно, что кукеры были новогодними ряжеными. Некоторыми своими чертами кукеры схожи с новогодними «сурвакарами» (Петров 1972).

В Западной Болгарии и на границе с Сербией на Новый год ряженые «джамалари» перед каждым домом венчают «невесту» — мужчину, переодетого в женскую одежду. После этого валят ее на землю и главный из ряженых, «дедица», совершает легко опознаваемые действия прикрепленным между ногами деревянным фаллосом, завернутым в кожу. «Баба» после этого рожает «ребенка» — выпуская из-под платья котенка или щенка или вырезанную из дерева куклу (Плотникова 1996: 306–307). Видимо, не Дионис тут сказывался, а славянский Перун, и действа его воскрешения имели общеславянский характер.

Деление года на две половины не ограничивалось восточными славянами. В кельтской религии год также делился на две

половины — летнюю и зимнюю, но не по солнцестояниям, хотя поддержка хода солнца в обрядах учитывалась (Широкова 2000: 190).

Особенно любопытно, что в греческой языческой религии календарь тоже делился на полугодия, и это было связано с уходом и возвращением Аполлона — бога очищения. Летняя половина календаря называлась *эпидемией* (присутствием) Аполлона, зимняя — *аподемией* (отсутствием) Аполлона. На их стыках, осенью и весной, справлялись аполлоновские праздники: в октябре-ноябре — *пианепсии* (это проводы Аполлона), в мае-июне — *таргелии* (это встреча его первыми плодами, хлебом первого помола и жертвоприношением мужчины и женщины) (Лосев 1957: 425). У нас первому соответствовала бы Дедовская родительская неделя (белорусские Дзяды), второму — Зеленые Святки (семик-троицкие торжества).

И в болгарских пословицах год тоже делится на две половины — летнюю и зимнюю, причем не по сельскохозяйственным работам: Святой Георгий лето приносит, а Святой Дмитрий — зиму (Колева 1973: 266). Старики говорили, что есть два солнца: летнее и зимнее. Летнее греет от Георгиева дня до Дмитриева дня, а зимнее — от Дмитриева до Георгиева. То же явление наблюдается у германцев и в Авесте (Арнаудов 1971: 12).

Однако в нашем климатическом поясе первые плоды и хлеб не поспевают к маю-июню, а получение урожая вообще подвергается риску в течение всего времени уборки, так что его можно считать гарантированным только глубокой осенью. Поэтому вся система календарного приурочения встреч и проводов бога была здесь иной. Встреча Перуна (его рождение) отмечается не весной, а зимой — это зимние Святки, зимний солнцеворот, когда солнце находится в самой нижней точке и начинает возрастать; проводы же Перуна — не осенью, а летом — это Купала, летний солнцеворот, когда солнце в высшей точке и начинает убывать. Это подметил Гальковский (1913: 97–98): «Все наши народные праздники приурочены к зимнему или летнему солнцевороту...». Соответственно основные культовые половины календаря у славян (эпидемия и аподемия) — не зимняя и летняя, а весенняя и осенняя.

Культ же Аполлона отправляли именно женщины и девушки. Та же структура и схожие контингенты. Но греческие формы известны по богатой древней литературе, а славянские приходится реконструировать по следам и обрывкам. Однако и они складываются в цельную систему.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вайнахский Пиръон и славянский Перун. Попытаемся очертить основные выводы, которые вытекают из проделанного исследования, распределив их по данным, извлеченным из вайнахских сказок. При этом удобно будет повторить для сравнения эти данные, как они сформулированы в главе 4, выделив их жирным шрифтом, но целесообразнее придерживаться отчасти другого порядка в соответствии с открывшейся логикой выводов о славянской мифологии (прежние порядковые номера проставлены в скобках). Итак:

1 (1). **Речь в вайнахских сказках идет явно о боге-громовержце. Действия его связаны с небом, громом и дождем. Он то ли сын, то ли соперник вайнахского бога-громовика Селы.**

Это, несомненно, славянский Перун (Клейн 1985а). В славянской языческой системе богов Перун действительно был богом-громовержцем, но в отличие от громовержца греков и римлян не был богом-отцом. В этом он схож с Перкуном литовцев, Парджаньей и сменившим его Индрой ведийских ариев, германским Тором.

2 (2). **Им созданы небеса — то ли настоящие, до которых очень долго взбираться, то ли ложные (явно поздняя интерпретация, поскольку тут нарушены прерогативы Аллаха). Небеса эти сделаны из меди, латуни или бронзы.**

Германцы и балты представляли себе небеса каменными, но у финнов небеса сковал божественный кузнец, медные небеса мы находим у Гомера (Ил V, 504; XVII, 425; Од III, 2), металлическое небо — в авесте (Бундахишн, I), и пережитки такого представления, восходящего к бронзовому веку, есть в русском фольклоре. Во всяком случае, приходится считать, что славяне принесли с собой эти сведения на Кавказ, так как вайнахские тексты совершенно отчетливо противопоставляют эти небеса настоящим и не приписывают их создание своему, местному богу.

3 (3). **Это он, Пиръон, даровал людям водяную мельницу, принеся на землю каменные жернова и прочее оборудование.**

По представлениям белорусов, Перун разъезжал по небу на жернове, а с водяной мельницей связан в поздних суевериях чёрт. Само слово «молния» — одного корня со словами «молоть», «молот» и «млын» (мельница). Молот Тора носил имя «Мьельнир». Орудия размола играли важную роль в славянской демонологии: ср. ступу Бабы-Яги.

4 (4). **Пиръон способен уходить в мир мертвых и возвращаться оттуда.**

Смерть Перуна в вайнахском тексте и его способность уходить в мир иной и возвращаться побуждает припомнить и другие признаки Перуна как умирающего и воскресающего божества. Он в этом не одинок среди громовержцев: такими были и ведийский Индра (по крайней мере, в мифологии), хеттский Телепин и западносемитский Ваал (и в мифологии, и в обрядности). «Похороны» или «проводы» Купалы, а также Ярилы, Костромы и т. п., обычно связанные с утоплением и разошедшиеся под давлением христианского поста в разные стороны от дня летнего солнцеворота, представляли смерть Перуна, а святочные «игры с умруном» — его воскрешение (Клейн 1985в). Очень похоже, что летописные описания низвержения идолов Перуна (с оппозицией бьющих его и оплакивающих) представляют собой христианское переосмысление обряда «похорон» или «проводов» Перуна: совпадают очень специфические детали (в частности призыв: «Выдыбай, боже!»).

5 (5). **Гром он производит, раскатывая по металлическому небу бочки.**

Бочки у славян тесно связаны с календарными празднествами солнечного цикла, в которых ведущей фигурой был бог-громовержец (солнце в них играло пассивную роль). Подобно огненному колесу, бочки принято было подымать на шестах и поджигать, скатывать в воду и т. п. У южных славян и новгородцев известен языческий обряд разбивания бочек. По недавнему поверью, когда ведьма катает бочку, разрыв бочки вызывает грозу.

6 (6). **Этот персонаж имеет какую-то власть над женщинами, побуждая их взбираться на небо и воспроизводить дождь.**

Женщины, взбирающиеся на небо, катающие там бочки и воспроизводящие дождь с изволения Перуна, — это по всем статьям ведьмы. Именно в этом ведь и состояли главная характеристика

ведьм (умение летать) и главная функция (наводить дождь). Выполняя эту функцию, они, естественно, должны были подпадать под власть Перуна. В сущности, ведьмы этого рода — это шаманки-жрицы Перуна. Их шабаши на Лысой горе с дьяволом — это христианская модернизация представлений о плотском единении с языческим богом, которым на Руси был Перун. Судьба детей, приписываемых такому союзу, а равно и самой ведьмы, описана в «Сказке о царе Салтане» (мотив «чудесные дети»): дитя (или детей-близнецов) вместе с матерью заключают в бочку и пускают по волнам (ведьму полагалось предать воде, а не земле). Это и прообраз русалки, и только отсюда объяснимы некоторые черты русалок, в частности избирательность контингента: только молодые утопленницы и некрещеные дети (Клейн 1985б).

7 (12). **Гибель его связана с ведьмой.**

Как жрицы Перуна, они ведали обрядами, связанными с умиранием и воскрешением Перуна, обрядами «похорон» и «омоложения».

8 (7). **Образ его связан с коренными добродетелями патриархального земледельческого общества: почитанием старших, чадолюбием и уважением к хлебу («даже подбирал крошки»).**

Приверженность Перуна к старикам и детям находит подтверждение в славянской обрядности, связанной с почитанием громовержца (по недавнему поверью, в Купальскую ночь только трава, сорванная стариками или детьми, становится целебной). В древности стариков и детей приносили в жертву, направляя посланцами к богу.

Подобно Индре, Перун обладал и функциями бога плодородия. Поэтому он (в христианское время в облике Ильи-пророка) наказывал за неуважение к хлебу (сказка о нечестивой женщине — этиологическая легенда о том, почему колос стал коротким). Хлебные крошки полагалось бросать вверх — очевидно, жертва Перуну.

9 (9). **Он претендует на единовластие в пантеоне («только он один — бог») или, по крайней мере, на верховенство. Имя его сопровождается титулом «падчах» (падишах), т. е. царь царей.**

Вайнахские сведения подтверждают относящиеся к VI в. н. э. сообщения Прокопия (Война с готами, VII, 14, 23–24) о том, что бог молний был главным богом славян. Тем самым они опровергают гипотезу Е. В. Аничкова, поддержанную Б. А. Рыбаковым, о том, что Перун стал главой пантеона только в эпоху Киевской Руси, у Владимира (Клейн 1990).

10 (8). **Он стар — живет пять сотен лет.**

В славянском контексте пятьсот лет, прожитых Пиръоном, означают, что его век долог и что он мыслится стариком. Действительно, Перуна славяне представляли себе стариком, дедом с бородой (как германцы — Тора). Правда, при Владимире Святославиче киевский деревянный идол Перуна имел на «главе сребреной» лишь «ус злат», но это, вероятно, результат дружинной подгонки иконографического образа к стереотипному облику идеального воина (ср. облик князя Святослава в описании византийца Льва Диакона).

11 (10). **Пиръон вроде бы (по двум из тех текстов) не настоящий бог, он только претендует на то, чтобы быть богом-громовержцем: и металлические небеса его — «самодельные», и дождь с громом — лишь имитация настоящих, и похвальба его (я ли не громовержец!) — напрасная.**

Лишить Перуна статуса «настоящего» бога — конечно, идея кавказская, обусловленная наличием у вайнахов собственного громовержца.

12 (11). **Он выступает против некоего другого бога, пререкается с ним. Тот долго терпит, но в конце концов Пиръон гибнет.**

Конечно, здесь, скорее всего, вмешивается местный бог — он должен иметь больше власти. Однако и у самих славян старше и в этом смысле выше Перуна был некий бог-отец, хотя и не очень деятельный (вероятно, Сварог), так что власть его не абсолютная. К тому же славяне искони относились к своим богам с некоторым скептицизмом и фамильярностью: годится — молиться, а не годится — горшки покрывать; взял боженьку за ноженьку, да и об пол! Этому немало способствовало периодическое обрядовое освобождение почитателей Перуна от уважения к нему: им положено было издеваться над богом, осмеивать, бить и изгонять его или предавать его смерти. В самой религии славян-язычников содержался, таким образом, зародыш атеизма.

Таковы результаты сравнительного анализа вайнахского и русского фольклора на основе русской истории.

Общая картина. Очень часто исследователи стремились воссоздать всю систему славянского язычества на недостаточных основаниях, реконструкции оказывались чересчур широкими и оторванными от материала. По этому поводу В. В. Седов и А. В. Чернецов (1981: 78) в «Вестнике Академии наук» пишут:

«Никто не отрицает необходимости глубокого исследования основ народной культуры, в том числе и поиска ее истоков. Но в слишком прямолинейном, одностороннем подходе к этим вопросам есть опасность неоправданно архаизировать многие явления древнерусской и позднейшей крестьянской культуры, произвольно домыслить и «построить» целые комплексы языческого мировоззрения там, где на самом деле присутствуют только его смутные, полузабытые отзвуки. По-видимому, в изучении истории культуры наиболее перспективны конкретные исследования генезиса и развития определенных явлений, а не метафизические поиски «первооснов» славянской или какой-либо другой культуры».

Именно такое конкретное исследование одного явления — мифологического комплекса Перуна на основе подключения новых кавказских данных — я и попытался предпринять. Кавказские сведения хорошо вписываются в общую картину славянского язычества, известную по материалам других источников, согласуются с этими материалами. Однако, прожив долго в чуждой среде и лишившись там религиозного значения, эти мифы не испытали сильного преобразования ни от варяжского воздействия, ни от княжеского оформления, ни от христианизации. Поэтому, вступая в связь с теми сильно преобразованными обрывками мифологии и обрядности, которые сохранились у самих славян, с теми пережитками, которыми русская мифология представлена на родине, кавказские данные высвечивают в этих материалах незаметные прежде черты и факты, устанавливают новые контуры и требуют пересмотра сложившихся взглядов на центральные участки всей системы славянского язычества (позиции и функции громовержца в пантеоне, включение громовержца в число умирающих и воскресающих божеств, истоки сословия «ведьм», происхождение образа русалки и др.).

Ну, а что если будет опровергнута причастность вайнахского Пиръона к славянской мифологии, если он окажется неидентичным славянскому Перуну? Если он все-таки рефлекс образа фараона? Если арабы не дошли до славянской реки, а сакалибы в данном случае — не славяне? Если и хазары не переместили достаточно славян на юг своего каганата, чтобы могло осуществиться заимствование славянских мотивов?

Мне представляется, что, хотя образы и мотивы вайнахского фольклора были важными для начального опознания в русском фольклоре следов славянской мифологии, для идентификации

13 Зак 3231

сказочной царицы с русалками, а русалок с ведьмами и для увязки всех их с Перуном, все эти опознания и увязки теперь уже держатся и без ссылок на вайнахский фольклор. В конечной картине сопоставлений и связей вайнахские сюжеты занимают уже очень скромное место.

Все четыре основные концепции древнеславянского язычества кажутся сейчас односторонними и гиперболизирующими какую-то часть общей картины, но односторонними по-разному.

Конечно, работа В. Я. Проппа (1963) остается вехой в развитии этой картины. Именно сведение всех праздников в систему и обнаружение сходства между ними, обнаружение в них общих компонентов, позволило понять, что они являются отпочковавшимися и разошедшимися версиями одного празднества, почитанием одного из богов — Перуна. Концепция Зеленина — Толстого, ограничиваясь демонологией и не будучи нацеленной на реконструкцию «высшей» мифологии, дала для нее замечательный этнографический материал. Надо также признать, что хоть общая концепция Иванова и Топорова представляется плодом богатого воображения, их разыскания помогли подобрать параллели к образу и имени Перуна. Концепция Рыбакова представляется мне еще более далекой от объективности и от современного уровня научности, но и его страстное желание доказать эту несуразную концепцию рождало так много произведений, что среди них не могли не найтись полезные открытия, а главное, эти разработки стимулировали мысль, хотя бы от противного.

Его многочисленным последователям, особенно среди неоязычников, открытая мною картина восточнославянского язычества, скорее всего, не понравится. Им вообще не нравится реальность — ни современная, ни прошлого. Ультра-патриоты сочтут этот результат очередным подвохом евреев или Чечни. Мне кажется, чеченский народ заслужил благодарность русского: он сберег в своей культуре частицы русской мифологии, большей частью разрушенной и утраченной в самой русской культуре. Можно надеяться, что записанные сказания о Пиръоне — не единственное, что сохранилось о нем в вайнахском фольклоре, и нужно срочно организовать новые полевые исследования, специально нацеленные на сбор информации об этом фольклорном персонаже.

Получили ли мы полнокровные славянские мифы? Нет, конечно. Но их и невозможно получить без аутентичных древних изложений или достаточно подробных пересказов, а ни того, ни

другого — в отличие от античной или германской мифологии — нет. Есть фрагменты у самих славян и у соседей, и есть аналогии. Кавказские фрагменты крупнее других. Все, что мы можем синтезировать из наших сопоставлений, это реконструкции, которые сохраняют большую долю гипотетичности и, разумеется, схематичности. Но, как отметил лингвист О. Н. Трубачев (1998: 54), модная ныне «тенденция потеснить реконструкцию за счет преувеличенно «точного» описания не может не считаться регрессом». Если реконструкции опираются на знание закономерностей и на большой фактический материал, то от них нельзя отмахнуться. Полученные реконструкции — это определенные сюжеты, отраженные в обрядах и поверьях: сюжеты об умирании и воскресании бога Перуна, о его покровительстве женщинам-ведьмам, об отправляемых к нему посланцах-русалках; сюжет о хлебе и мельницах; сюжет о создании медных небес и о подымаемых на небо бочках с водой...

Пожалуй, наличие в славянском языческом пантеоне умирающего и воскресающего божества и его главенство повлияли на выбор вер — обеспечили преимущество христианству, с его воскресением Иисуса Христа, и облегчили славянам сравнительно быстрое восприятие христианства. Главная мистерия христианства была им близка и понятна по сути. Характерно, что о ней не было споров. Так что эта реконструкция действительно хорошо вписывается в общую историческую картину.

Только не надо из этих реконструированных мифов делать игрушки, политическое оружие или идеологические символы. Мифы есть мифы, древние не лучше и не хуже современных. Их польза не в том, чтобы освещать и освящать путь в будущее. Если удастся построить объективные реконструкции, с их помощью будет легче понять, как мифы прошлого формировали наше настоящее и нас самих. Это облегчит выбор пути.

РЕЗЮМЕ

Если оставить в стороне домыслы, выводы по аналогии, косвенные соображения, реконструкции, догадки и обратиться к исходному материалу, к источникам, то окажется, что разрушительное время и победившее христианство хорошо поработали над славянской языческой религией: дошедшая до нас информация о Перуне очень скудна и обрывочна. О восточнославянских языческих богах сохранились лишь несколько бранных выражений, два-три коротких рассказа в летописи о водружении и свержении идолов Перуна и других богов в Киеве и Новгороде да клятвы именами этих богов в договорах с византийцами. Мало сведений содержат обличения отступников в проповедях ранних христианских вероучителей. Схожие имена богов есть в родственных языках и кое-какие сведения о функциях этих персонажей у родственных народов. Эти сведения относятся не столько к мифологии, сколько к связанным с нею культам. Мифов о Перуне нет.

Только с эпохи Возрождения и изучения античной мифологии начинается в Европе интерес к родным дохристианским явлениям, которые можно было бы сопоставить с античными образцами. Обращаясь к мифологии родственных народов, польские авторы XV–XVI вв. Я. Длугош и М. Стрыйковский путано пересказывали свидетельства русских летописей и то, что могли сами услышать на востоке. В XVII в. к этому прибавились свидетельства немецких, английских и других путешественников в Россию.

В России изучение собственного язычества началось лишь в петровскую эпоху (XVIII в.), и вначале заимствовались искаженные представления западных ученых. В начале XIX в. ученые все еще опирались на спекулятивные соображения и создавали длинные списки богов из загадочных названий в поговорках и песнях (А. С. Кайсаров, Г. Глинка и др.). Они хотели представить религию предков как можно более приятной, превосходящей другие языческие религии и близкой к христианству (П. Строев, М. Касторский, Н. Костомаров,

С. М. Соловьев). Славянофилы, однако, не вполне поддержали эту традицию: они выдвигали идею исконной близости славян к православному единобожию и отрицали вообще у них развитое языческое многобожие. Летописные языческие боги, по их мнению, были принесены на Русь варягами.

С середины XIX в. начались исследования компаративистов, которыми было установлено родство систем богов индоевропейских народов — родство славянской системы системам греческой, римской и индийской. Весь пантеон стали возводить к пантеону индоевропейского пранарода. В духе солярно-мифологической школы происхождение антропоморфных божеств мыслилось через поклонение природным явлениям и через поэтические аллегории (Д. О. Шеппинг, А. Н. Афанасьев). В духе диффузионизма А. С. Фаминцын развивал концепцию славянофилов, но Н. И. Кареев отстаивал вторичность монотеизма. Эволюционизм, развившийся в 70–80-х гг. XIX в., выводил образы богов из низшей демонологии — веры в духов (в России Н. Ф. Сумцов).

Эволюционизм и диффузионизм проявлялись в творчестве Любора Нидерле и А. Н. Веселовского, которые считали, что славяне так и не развили мифологии, оставшись на уровне демонологии. Другие исследователи отвергали построения мифологической школы по другим причинам: они упирали на нехватку фактов и не верили в достоверность гипотез (В. Ягич, X. Махал, Л. Леже, А. Кирпичников).

В трудах ученых начала XX в. (Е. В. Аничков, Н. М. Гальковский, В. Й. Мансикка) скептицизм был преодолен и на первый план выступил анализ поучений православных вероучителей против пережитков язычества. Опираясь на них, исследователи невольно заимствовали и оценку язычества как грубой и примитивной веры. Аничков считал, что Русь кишела мелкими божками, а крупные антропоморфные боги были заимствованы у варягов — тут он опирался на работу С. Ружнецкого о Перуне, якобы повторяющем Тора.

Тенденцию усиливать признаки монотеизма в славянском язычестве подхватили в XX в. польские ученые (X. Ловмяньский, В. Шафраньский, Л. Мошиньский), в чем, возможно, влияние атмосферы католицизма. Перун для них не просто главный бог, а единственный бог, остальные — лишь его ипостаси.

В советской среде воинствующий атеизм надолго застопорил изучение славянского язычества: критический запал марксистов обратился на главных врагов — христианство и ислам. Однако незадолго до Великой Отечественной войны интерес к язычеству возобновился в связи с общим поощрением патриотических тенденций в стране.

Были созданы четыре концепции славянского язычества, и во всех четырех центр тяжести был перенесен с материалов истории на этнографию и археологию.

Первую концепцию развивали официальные лидеры советской науки академики Б. Д. Греков и Б. А. Рыбаков. По этой концепции славяне, обитая испокон веков на тех же землях, что и сейчас, за несколько тысяч лет до н. э. создали пашенное земледелие, государственность и развитую языческую религию, очень близко подошедшую к христианству.

Вторую концепцию предложил опальный ученый, основоположник советской семиотики и лидер структурализма, проф. Владимир Яковлевич Пропп. По ней, русские календарные праздники разных сезонов содержат много общих компонентов из-за сходства основных крестьянских работ. А так как в этих праздниках нет развитых богов, то русское язычество их и не имело, обладая особо архаическим характером (как у Аничкова, Нидерле и Веселовского). Купало, Ярило и т. п. — это «недоразвившиеся божества».

Работы Проппа подчеркнули значение труда старого русского этнографа Дмитрия Константиновича Зеленина, изучавшего именно демонологию с упором на ретроспективный метод. Его последователем был академик Никита Ильич Толстой, правнук Льва Толстого. Он создал влиятельную школу этнографов и этнолингвистов. Так возникла третья крупная концепция славянского язычества, нацеленная на реконструкцию древней славянской религии только из материалов этнографии. Естественно, это могло спроецировать на прошлое только то, что сохранилось в живой культуре, т. е. никаких крупных богов. Так, наиболее солидные профессиональные этнографы, этнолингвисты и фольклористы приняли идею, что у древних славян была лишь низшая мифология (демонология).

Четвертую концепцию построили структуралисты (и уже этим фрондеры) Вячеслав Владимирович Иванов и Владимир Николаевич Топоров. Они положили в основу имена славянских богов, сопоставили их с индоевропейскими именами, терминами и мифами и стали реконструировать развитую мифологию, восходящую к общеиндоевропейской («Основной миф», исконная борьба Перуна с Волосом-Велесом). Методику они в значительной мере заимствовали у Леви-Стросса, а она обусловила такую свободу увязок, что результат реконструкций стал очень богатым, но утратил доказательность. Нет прямых доказательств борьбы Перуна с Волосом (да Волос, видимо, и вообще новый бог, переоформление христианского св. Власия, в отличие от Велеса).

Что касается концепции Бориса Александровича Рыбакова, то детальной критике этой концепции в работе уделено значительное место, потому что она была наиболее влиятельной, а во вненаучных кругах остается такой до сих пор. Рассмотрены источники Рыбакова (целыми категориями которых он профессионально не владел), его методика (невероятно устаревшая и примитивная) и выводы (по современным критериям абсолютно несостоятельные, зачастую просто анекдотические). При всем том отдается должное таланту академика, его работоспособности и энтузиазму.

Существенно, что его труды стали отправной базой для неоязычников, с 70-х гг. все более заметных среди новых религиозных движений. Вызванное национализмом в условиях кризиса православия, это движение в сущности игнорировало реальные данные о древних языческих культах и обрядах, и стало создавать новые культы и обряды, частично заимствованные из индийской и германской культовой практики и нацеленные на пропаганду жестокой первобытной идеологии: ненависти к инородцам, драчливости, изоляционизма и националистической солидарности. Экологические девизы современности (уважение к природе) обретают у них вид отказа от принципов и норм цивилизации.

Анализ подлинных восточнославянских культов и мифологии оказывается своевременным и для того, чтобы увидеть неоязычников в свете реальности.

Для реконструкции восточнославянского язычества в данной работе использован новый источник — чечено-ингушский фольклор. В этом фольклоре есть персонаж по имени Пиръон или Пир|он, которое по звучанию имени очень близко к славянскому имени Перун. Этот вайнахский (чечено-ингушский) персонаж интерпретировался фольклористами как дериват фараона (Пиръон — кавказское искажение слова «фараон»). Однако по функциям он никак не подходит к этой роли: он лезет на небо, гремит громом, поливает землю дождем. То есть совпадает по функциям с громовержцем. Как, однако, он мог попасть в вайнахский фольклор? В последние века, когда русские пришли на Кавказ, они были уже православными, и Перуна в их мифологии не было.

Оказалось, что в VIII в. н. э. арабский полководец Мерван II с войсками прошел с юга на Сев. Кавказ, углубился в хазарский каганат, в частности на славянскую территорию (подошел к реке сакалибов), взял 20 тысяч пленных и, уведя их с собой, поселил их на Сев. Кавказе, в Кахетии, т. е. по соседству с Чечней. От этих пленных и могли проникнуть к вайнахам мифы о Перуне, которые, столкнув-

шись с собственной мифологией вайнахов, должны были утратить святость и «опуститься» в фольклор. Таким образом, рассказы о Перуне (о его повелениях женщинам лить воду из бочек, о связи с хлебом и мельницей, о попечительстве старикам и детям и др.), находящие соответствия в восточнославянской этнографии (поверья, сказки), могут послужить материалом для восстановления славянских мифов. Для этого нужен анализ связанных с ними славянских сказок.

Концепция Рыбакова отрицает саму возможность заимствования имени Перун у славян, так как, по Рыбакову, верховным богом славян был Род, а Перун был введен лишь князем Владимиром как дружинный бог. Однако наличие следов Перуна у всех славянских народов опровергает такое его ограничение, а бога Рода у славян вообще не было — это искусственная конструкция древних книжников, основанная на ошибочном прочтении греческих христианских текстов. У византийцев гороскопы назывались «генеалогией» (буквально: родословием или родопочитанием). Такая связь с судьбой, возникающая при рождении человека, и была понята переводчиками как воплощенная в почитаемой фигуре Рода. Отсюда и его связь с Роженицами — девами судьбы, славянскими Парками.

Перун не только был главным богом у восточных славян, но и, возможно, был короткое время единственным богом. В летописи есть, как подметил Ловмяньский, некоторые свидетельства того, что остальные боги пантеона являются поздней вставкой христианского редактора. То есть, что первая религиозная реформа Владимира была попыткой установления монотеизма на языческой основе. Археологические памятники, принимаемые за подтверждение шестибожия пантеона Владимира, не выдерживают археологической критики. Вообще почти все основные языческие святилища, приписываемые восточным славянам (два киевских, одно новгородское и одно псковское), недостоверны — в работе это показано детальным анализом. Скорее всего, часть из них — не сакральные памятники, а часть — остатки намогильных сооружений.

В подтверждение своей системы богов во главе с Родом Рыбаков приводил Збручского идола — четырехгранную стелу с резными изображениями ряда фигур. Детальный анализ этого памятника показывает, что фигуры не могут быть истолкованы как Род и боги Владимирова пантеона, а весь памятник — как типично восточнославянский. По времени он позже восточнославянского язычества. По духу он западнославянский с воздействиями кочевников, и такие же идолы в этом регионе (Поднестровье) встречаются неоднократно, а истории

известны там западнославянские племена, видимо, долго избегавшие христианизации (в частности лендяне).

Атрибуты Перуна формировались по логике от функции громовержца, частью издавна, еще во время индоевропейской общности, частью — в позднее время. Ранние признаки — мощность и воинственность, отсюда связь с дубом, топором и стрелами; от воздействия на урожай и плодородия — эротичность, от земледелия и плодородия — связь с женщинами. Четверг же как день Перуна установился уже под воздействием христианского календаря. Таков был образ, разработанный в мифах, которые отложились в вайнахском фольклоре.

Рассмотрим сведения, предоставленные нам вайнахским фольклором, и их соответствия в восточнославянской этнографии и фольклоре.

В вайнахских сообщениях о женщинах, которых Пиръон посылал на небо лить воду, воспроизводя дождь, скорее всего отразились славянские рассказы о ведьмах и колдуньях — «делательницах погоды», как их называли немцы, «молниевых ведьмах». На Украине верили, что ведьмы могут скрадывать дождь с неба и держать его в бадьях. В коллекции Афанасьева представлены записи, что ведьмы летают в поднебесье и катают там бочки (совсем как в чеченских рассказах о женщинах Пиръона), и разрыв этих бочек производит грозу. Сохранялся в России и обряд разбивания бочек с целью вызова дождя.

Что же содержалось первоначально (по идее) в разбиваемых бочках? В русских сказках в бочку заточают необычных детей (близнецов и т. п.) — предполагаемых детей потусторонних духов — и пускают по морю, а чудесные дети разбивают бочку и выходят на волю, где их ждет великое будущее. Этот мотив повсеместно использовался в житиях узурпаторов, чтобы привязать их к царской династии (Саргон, Персей). В основе этого сказочного сюжета лежит реальный обычай испытания ведьмы — утоплением (если и вправду ведьма — выплывет). Наличие «божьих детей», видимо, вело к замене утопления изгнанием по воде, сплавом — как сплавляли священные предметы, пришедшие в негодность. Утопленные или изгнанные по воде женщины, отмеченные вниманием божества, — это те, кто становился русалками.

Русалки на Руси — утопленницы или дети, умершие некрещеными. От них, не проживших отпущенный им срок и обиженных, ждали зла, но и помощи, потому что их, родственниц или недавних соседок, считали разновидностью ведьм, колдуний. Они властны над погодой (вызывание дождя) и связаны с дубом — деревом Перуна. В обряде «вождения русалки», или «проводов русалки», отразились человече-

ские жертвоприношения, в которых колдунья или другая женщина посылалась к божеству как ходатай за односельчан.

Провожали и некоторых других персонажей — на Масленицу (ранней весной) провожали Масленицу, на Ивана Крестителя (летнее солнцестояние) бросали в реку Купалу, у южных славян Мару, Марену, и т. д. Подмеченная Проппом общность ряда компонентов обрядности этих праздников очень важна, но вряд ли она объяснима общностью крестьянских работ: сезоны-то разные. Скорее общность нужно объяснять ответвлением одних праздников от других (или другого). Масленичный ритуал с подъемом и скатыванием огненного колеса, увязываемый с магическим обеспечением схождения солнца от верхней точки на эклиптике, соответствует летнему солнцевороту, а не весеннему подъему солнца к этой точке. Но празднование Ивана Купалы, сохранившееся на Украине и в Белоруссии, вытеснено в русских землях христианским постом. Перед постом оно и образовало Масленицу, которой нет на Украине и в Белоруссии.

Кроме этого ритуала Купальские торжества характеризуются интенсивной сексуальностью (Купало — не от слова «купать», а от совокупления) и элементами культа Перуна. Купало — не имя, а кличка, эпиклеза Перуна. Еще более эротичность проявляется в Ярилках, «проводах Ярилы», которые также оказываются вытесненными со своего календарного места обрядами того же комплекса, а итифаллический Ярило — другая эпиклеза Перуна (связанная с его сексуальными, брачующими функциями).

Таким образом, под этими языческими по составу, но поздними новообразованиями выявляется исконный регулярный языческий праздник «Проводы Перуна», отмечавший его погубление, смерть и совпадавший по календарному месту с летним солнцеворотом. По-видимому, описанное в летописи низвержение идола Перуна (избиение идола «двенадцатью мужами», оплакивание другими, сплав по воде) являлось на деле непонятым авторами летописи описанием регулярных проводов Перуна в день летнего солнцеворота.

Напрашивается предположение, что если были проводы, то должна быть и встреча — ежегодное появление Перуна, его рождение. Действительно, в противоположной точке календарной шкалы, на месте зимнего солнцеворота, в народном календаре есть целая декада вполне языческих торжеств — Святки. У южных славян этот праздник отмечается почитанием дубовой колоды, называемой Бадняк, которой приписываются атрибуты антропоморфного божества, причем старика, а одновременно появляется молодой Божич (сын бога). У русских в это время проводились игры ряженых, среди

которых примечательны «игры с умруном». Покойника, которого изображал ряженый, якобы оживляли сугубо сексуальными действиями. В число этих действий входили мастурбация и фелляция, к которым вынуждали «девок» деревни. Этот способ оживления и омоложения связан с верой в благотворные свойства мужского семени. Сама же идея оживления родственна древней индоевропейской идее сансары (второй жизни на земле, переселения душ).

Итак, Перун оказывается божеством из ряда умирающих и воскресающих богов. В соответствии с циклом его празднеств год у восточных славян делился на две половины, подобно тому, как делился у греков на эпидемию и аподемию по праздникам встречи и проводов Аполлона. Только в соответствии с другим климатом точки деления падали у восточных славян на другие сроки. Культ же Перуна, как и Аполлона, отправляли именно женщины и девушки.

Вероятно, наличие в славянском языческом пантеоне умирающего и воскресающего божества и его главенство повлияли на выбор вер — обеспечили преимущество христианству, с его воскресением Иисуса Христа, и облегчили славянам сравнительно быстрое восприятие христианства. Главная мистерия христианства была им близка и понятна по сути.

RESURRECTION OF PERUN

An approach to reconstruction of East-Slavic pagan religion by L. S. Klejn

Summary

Leaving aside conjectures, inferences by analogy, indirect considerations, and guess-work while addressing the original material, the sources, it appears that time and victorious Christianity have worked well at destroying the Slavic pagan religion: the information we obtained on Perun was very scarce and fragmented. The memory on Perun seems to remain only in some swear-words, in a couple of stories mentioned in the chronicles (on erecting and overthrowing of Perun's and other gods' idols in Kiev and Novgorod), as well as in oaths using the names of these gods in treaties with the Byzanfines. The accusations levelled at the «apostates» in sermons by early Christian preachers contained little specific information. Similar names of pagan gods are known in some related Slavic languages. There is also some evidence on functions of these characters among several related peoples. This evidence concerns not so much their mythology, as the rituals associated with it. Myths of Perun have not been recorded.

Only from the time of the Renaissance and consequent study of classical mythology in Europe did the interest in domestic pre-Christian phenomena begin, particularly in the material that could be directly compared to similar classical examples. Addressing the mythology of some linguistically and culturally related peoples, two Polish authors of the 15th—16th centuries, A. D., J. Dlugosch and M. Srtryjkowski, retold (in a somewhat confused and tangled way) some data from the Russian chronicles, as well as cited what they themselves heard in the East. In the 17th century, further evidence on pagan beliefs was collected by the German, English and other European travelers to Russia.

In Russia itself, the studies of domestic paganism began only since the era of Peter the Great, i.e. the 18th century. Initially, the confused notions of Western scholarship of the time were borrowed wholesale. In the early 19th century, Russian scholars still based their approach on purely speculative considerations. They produced long lists of gods culled from enigmatic words in proverbs and songs (cf. A. S. Kaisarov, G. Glinka, a.o.). They strived to present the religion of their ancestors in a positive and idealized manner, not only as pre-eminent among the other pagan religions, but also as near to Christianity (cf. P. Stroev, M. Kastorsky, N. Kostomarov, S. M. Solovyev). The Slavophiles, however, did not support fully this approach; they advanced the idea of the original closeness of Slavic customs to orthodox monogamy and denied the existence of any developed pagan polytheism at any time. In their opinion, the pagan gods of the Chronicles were brought to Russia by the Varangians.

Since the middle of the 19th century when the research of the comparative school began, it had established the close connections between the mythologies of various Indo-European peoples. The Slavic system appeared to be kindred to the Greek, Roman and Indian systems. The entire pantheon began to be thought of as derived from the common matrix of the original Indo-European ethnos (*Ur-Volk*). In the spirit of the solar-mythological school, the anthropomorphic deities were thought of as derived from the worship of nature, and through poetic allegories (see D. O. Shepping, A. N. Afanasyev). In the spirit of diffusionism, A. S. Famintsyn continued the Slavophile traditon, while N. I. Kareev defended the secondary emergence of monotheism. The adherents of evolutionism, developed in the 70s and 80s of the 19th century, derived the images of gods from the lower demonology — from the belief in spirits (in Russia demonology was studied by N. F. Sumtsov).

The evolutionist and diffusionist approaches were combined in the works of Lubor Niederle and A. N. Veselovsky. Both of them thought that the Slavs did not succeed in developing a higher mythology and had remained on the level of demonology. Other scholars rejected the conclusions of the

mythological school for a different reason. They stressed the shortage of available facts and did not believe in the reliability of any of the offered hypotheses (W. Jagić, H. Máchal, L. Leger, A. Kirpichnikov).

In the works by scholars of the 20th century (E. V. Anichkov, N. M. Galkovsky, V. J. Mansikka), this scepticism was overcome, and the analysis of sermons by orthodox preachers against survivals of paganism came to the fore. But following the preachers' vilification of the pagan practices, the scholars involuntarily inherited their bias as well. They still viewed paganism as a rough and primitive belief system. Anichkov, for instance, held that Rus abounded in minor gods (or rather demons) while the powerful major gods were borrowed from the Varangians. In this he followed S. Ruzhnetsky's work on Perun as an imitation of Thor.

In the 20th century, the Polish scholars (H. Łowmiański, W. Szafrański, L. Moszyński) picked up the trend emphasizing the primacy of attributes of monotheism in Slavic paganism. One may detect in this the influence of Catholicism. For these scholars, Perun was not simply the main god, but the only god, all others being only his incarnations.

Among Soviet scholars, the official militant atheism had prevented the study of Slavic paganism for a long time. Besides, their obligatory Marxist vitriol was reserved mainly for the major ideological enemies — Christianity and Islam. However not long before the Great Patriotic War (World War II), the interest in Slavic paganism was revived due to the regime's encouragement of patriotism in the country. Four new concepts of Slavic paganism were introduced. In all of them the focus had shifted from using historical records to those provided by ethnography and archaeology.

The first concept was worked out by the official leaders of Soviet science, such as B. D. Grekov and B. A. Rybakov, Members of the Academy of Sciences. According to their concept, the Eastern Slavs (living from the time immemorial on the same territories as at the present) had discovered — some thousands years B. C. — the plough agriculture, created the state, and developed a pagan religion that came very close to Christianity.

The second concept was presented by the officially disgraced scholar, Professor Vladimir Propp, one of the founders of Soviet semiotics (he was one of the leaders of world structuralism as well). Propp has observed that Russian agricultural festivals, which are highly seasonal, demonstrate a stable set of common features (due, he said, mainly to the similarity of peasant working conditions). Since these festivals totally lack any developed gods, the inference was that the underlying Russian paganism was totally devoid of them, being of an especially archaic nature (like in the views of Anichkov, Niederle and Veselovsky). Such figures as Kupalo, Yarilo and the like, were «underdeveloped deities».

V. Propp's opinions added an additional impulse to the legacy of the work done by the Russian ethnographer of the older generation, Dmitriy Zelenin, who had studied Slavic demonology with the retrospective method. His follower was Nikita I. Tolstoy, the grand-grandson of Leo Tolstoy. Member of the Academy of Sciences, he had built an influential school of ethnographers and ethnolinguists. So, the third major concept of Slavic Paganism emerged, aimed at reconstructing the old pagan religion using the exclusively ethnographic material. Naturally it could throw to the past only what remained kept in the living culture, i. e. no major gods. Thus the most prominent professional ethnographers, ethnolinguists, and folklorists have accepted the idea of the ancient Slavs having only lower mythology (demonology).

The fourth concept was offered by Vyacheslav Ivanov and Valdimir Toporov, also structuralists and (if for no other reason than this) considered by the regime as frondeurs. They used the names of Slavic gods as their main source and compared them with other Indo-European names, social terms, and myths. On this basis they began reconstructing a developed mythology derived from the common Indo-European substrate (the «Basic Myth», the initial struggle of Perun against Volos -Veles, etc.). Their methodology was to a great extent borrowed from Levy-Strauss. It allowed them to reach such freedom of making connections that the results of their reconstructions became very rich, but, alas, lost the reliability. There is no direct proof of the struggle of Perun against Volos (and Volos, as distinct from Veles, probably is at all a new god, most likely having emerged as a transformation of the Christian Saint Vlasius/ Blasius, Bulgarian Vlas).

As far as Boris Rybakov's theory is concerned, it is analysed and criticized at great length in this work since it turned out to be the most influential, and until now remains such, particularly outside the confines of the scholarly world. Rybakov's use of material (the entire categories of which he simply lacked the professional qualifications to process) was already outdated at his time and often embarrassingly crude. The conclusions at which he arrived were not just unsound but often simply comical. In spite of all this, however, one must give him his due for his his considerable imagination and enthusiasm for his subject matter.

From the modern perspective, it is worth noticing that his works became the basis for modern neo-pagans, more and more noticeable since the 70s among the new religious movements. Produced by nationalism, in the conditions of the general political and ideological decline of the Soviet regime, as well as the crisis of the Russian Orthodoxy, this movement has ignored virtually all real data on ancient pagan cults and rituals and began to create new cults and rituals, formally combining the elements borrowed from the Indian and Germanic practices and aimed at the propaganda of such

primordial cruelties as hatred of the aliens, militancy, isolationism and xenophobic nationalist solidarity. Ecological concerns of the present time (respect for nature) are being hijacked by the new pagans and recruited into their complete disavowal of the principles and norms of civilization.

Therefore, the proper analysis of genuine East Slavic cults and mythology appears important also in the context of clear seeing the alleged basement of the growing neo-pagan movements.

The present work introduces a new source for the analysis of old Slavic paganism, the Vainakh (Chechen-Ingush) folklore. In this folklore there is a character named Pir"on or Pirlon, whose name sounds close to the Slavic name Perun. This Vainakh character was interpreted by folklorists as a derivate of a Pharao (genitive: Pharaoni; Pir"on might be a Caucasian distortion of the word «*pharaon-*»). However, by his functions he does not fit this role: he climbs up the heaven, thunders, and pours rain. In this, he is functionally equivalent to the Thunderer Perun. How could he get into the Vainakh folklore, however? In the last centuries, when Russians came to the Caucasus, they were already Christians and Perun was absent in their mythology.

Yet it appered that in the 8th century the Arabian caliph Mervan II with his troups went from Syria to the North Caucasus, further got deeper into the Khazar caganate, specifically into Slavic territory (he approached «Sacalib river»), caught 20 thousand of Slav prisoners, led them away and settled them down in Kakheti, i. e. in the neighbourhood of Chechenia. It is from these prisoners that the myths of Perun could penetrate the Vainakh tradition, where, having collided with Vainakh own mythology, they lost their sacral character and «sank» into folklore. Thus the stories of Perun (such as his commands to women to pour water from barrels, his connection with bread and mill, his control of old men and children, etc.) find close correspondence in East Slavic ethnography (popular beliefs, superstitions, fairy tales). This new material, never before used in the discussion of Perun, can be successfully used for reconstruction of Slavic myths. In addition, it would be necessary for our reconstruction to bring in the Slavic fairy tales which demonstrate close links with this material.

Rybakov's concept denies the very possibility of borrowing the name Perun from Slavs because in his view the supreme god of Slavs was Rod while Perun was only introduced by Prince Vladimir as a god for his military retinue. Yet the presence of Perun's traces in all Slavic territories refutes such a limitation. In fact, it is obvious that early Slavs did not at all have such a deity as Rod — this was an artificial construct produced by some ancient Russian authors, the construct based on a wrong reading of Greek Christian texts, the horoscopes that were called «genealogies» (literally, 'a study of kin or stock') by the Byzantines. The dependence on fate from the beginning of

man's life, from birth, was understood by translators as expressed in a worship of a special figure — *Rod* ('birth' in Russian, also 'kin', or, more precisely, a 'kingroup'). «*Rod*» is connected to the verb meaning 'to give birth'. Hence its (and his) connection with *Rozhenitsas* (literally coinciding with 'women in childbirth') — maids of fate, Slavic Parcas, present at the person's birth and important for determining his/her fate.

Perun was not only the main god of Eastern Slavs but perhaps he was for some short time their only god, at least officially. In Russian chronicles there is, as Lowmiañski has observed, some evidence that other gods mentioned in Vladimir's pantheon had been merely a late insert by a Christian editor. It appears that Vladimir's first religious reform was an attempt to establish monotheism on a pagan basis. Archaeological monuments previously interpreted as proof of Vladimir's six-gods pantheon don't stand up to close scrutiny of the material. In general, nearly all the main pagan sanctuaries ascribed to Eastern Slavs (two in Kiev, one in Novgorod and one in Pskov) are doubtful as such. In the present work this is addressed in great detail. Most likely, those «sanctuaries» are partly mundane (not sacral) objects, and partly remains of burials.

In support of his system of gods with Rod as a head, Rybakov also adduced the Zbruch idol, a tetrahedral stele with a number of carved anthropomorphic figures. A detailed analysis of this monument shows that these figures cannot be interpreted as Rod and gods of Vladimir's pantheon, nor can the whole monument be viewed as typically East Slavic. Chronologically it is later than the East Slavic Pagantum, and it is West Slavic in disposition, with some impact of the steppe nomads. Such idols occur in the region of the basin of Dnestr more than once. Both the West and South Slav tribes are historically known to exist there. It can be inferred from the historical context that they had undergone a comparatively late conversion to Christianity.

Logically speaking, Perun's attributes in people's imagination were gradually formed on the basis of his functions as a Thunderer. This process must date back to the time of the existence of the Indo-European community, and it continued after its dissolution. Such Perun's attributes as his mighty force and bellicosity obviously go back to the earliest stage in his evolution, and from these attributes come his connection with the oak, the hammer-axe, and the arrows, as well as in his impact on yield and fertility, and his general connection to women. However, establishing Thursday as Perun's day must have occurred already under the influence of Christian calendar.

That was the image elaborated in myths that got into the Vainakh folklore. Let us now consider the data presented by the Vainakh folklore and their correspondence to the East Slavic ethnography and folklore.

In Vainakh folklore there are stories about women sent by Perun to the heaven for pouring water and making rain. These stories express most likely the Slavic notions of witches and sorceresses — the rain-makers, or the «*Blitzhexes*» ('witches of lightning') as they were called by the Germans. It was believed in the 19th century Ukraine that the witches could steal the rain from heaven and hold it in buckets. In Afanasyev's collection of tales one can see witches flying in the heaven and rolling the barrels there (completely like in the Chechen stories of Pir''on's women), while the clang of these barrels created thunderstorms. In Russia, a related custom of breaking the barrels was used in order to call forth a rain.

What was originally contained in the barrels having been broken? In Russian fairy-tales it was the unusual or specially blessed children that are imprisoned in a barrel. Such children (often the twins) were thought of as conceived by other-world spirits. The barrel with the children was left adrift in the sea. Upon landing, the wonderful children would break out of the barrel and be released to the freedom where the great future awaited them. This motif was frequently used as a legal device by usurpers on a throne in order to create a tie to a traditional royal dynasty (Sargon, Perseus). A similar idea was present in the custom of the trial by drowning (if she was really a witch, she wouldn't drown). The presence of «god's children» probably eventually led to the substitution of drowning by exile. Indeed, according to the old Russian custom, the worned out sacral objects were floated in the river. The women marked by god were believed to have drowned or have been driven out by waterways. They were those who become mermaids (in Russian «*rusalki*»).

Mermaids in the 19th century peasant Russia were understood as drowned women or children who died before christening. They were believed to have been offended, not having lived the term granted to them by god. Therefore, they could be evil-doers, but on occasion some help could be coaxed from them as well since these characters were recently diseased relatives or neighbours. They were believed to have power over weather (calling forth the rain) and were linked to the oak, the Perun's tree. In the custom of «sending off (or driving) the rusalka away» human sacrifices were reflected: a witch or some other woman was sent to the god as an advocate for her home-folks.

Some other characters were sent off too: in the early spring (on Shrovetide, in Russian «*Maslenitsa*») Maslenitsa was sent; in the Midsummer (on the summer solstice, or St. John the Baptist's day, in Russian Ivan Krestitel's day, or its eve, Kupalo) Ivan Kupalo was thrown into the river; among the Southern Slavs, Mara, or Marena, was seen off. As observed by Vladimir Propp, the similarity of the major components of the ritual pertaining to different festivals is striking. However, his contention that it may be explained

by the similarity of peasant working operations is suspect: indeed, the seasons of the festivals are quite different.

Most likely the unity of the ritual components should be explained by homology — by common origin. The custom of erecting a fire-wheel on a pole and then rolling it down may be connected to the magical granting of the sun descending from the highest point on the ecliptic, that is, to the St. John the Baptist's day, rather than to the spring sun still rising to the high point. Yet in fact, in Russia this ritual is seen in the Shrovetide, in the spring. However, the St. John the Baptist's feast preserved in the Ukraine and Belorussia, had disappeared in Russia proper where it was ousted by the Christian fast. Before the fast, Russia has the Shrovetide festival «Maslenitsa» that is absent in Ukraine and Belorussia. So, the ritual with its concomitant features had moved from St John the Baptist's day to the early spring where it makes the Russian Shrovetide, «Maslenitsa».

In addition to the above ritual, the Kupalo festival is characterized by elements of the Perun worship and intense sexuality. The term «Kupalo» is not a proper personal name but a kind of sobriquet, designating the main action. It is derived not from the word «*kupati*» («to bathe») but is cognate to the words «*kupa*» ('pile'), «*sovokuplenie*» («coitus»).

Still more erotic features are present in «*Yarilki*», «send-off of Yarilo», another term based on the action, this time from «*yariti*» («to become excited», 'to get hot', 'to be filled with lust'). This festival also appears to have been moved from the same spot on the calendar and consists of customs from the same original complex. Ithyphallic Yarilo is another manifestation of Perun (it is connected with his sexual, marriage-making functions).

Thus, under the more modern forms described by the travelers, later ethnographers, and the students of folklore, one may discern the earlier content of the Kupalo's festival, Perun's send-off, which marked his downfall and death. This festival coincides by its original place on the calendar with the summer solstice. It is very likely that the old chronicler's description of Perun's overthrow (beating of idol by twelve men, deploring him by others, floating his statue down the river) was, in fact, misunderstood by the chronicler. It was actually a description of the regular ritual of Perun's send-off on the day of the summer solstice.

The next assumption must be that if there was a send-off, then there must be also the receiving of Perun, the annual Perun's reemergence, his resurrection or his birth. Indeed, on the opposite point of the calendar scale, at the time of the winter solstice, there is more than a week of completely pagan celebrations — *Svyatki* (modern New Year's feast). Among the Southern Slavs this holiday is marked by veneration of an oak log called *Badnyak*, to which the attributes of an anthropomorphic deity, an old man, are ascribed.

Simultaneously, during the ceremony, a young *Bozhiæ* appears (a patronimic from «*Bog*», «god», so according to his name he is a son of god).

At that time (the winter solstice), the Russian peasants performed mummery. Among these performances, the «plays with *umrun*» are especially remarkable. «*Umrun*» is a dead man (from the Russian «*umirat'*» — «to die»). The dead imitated by a mummer was supposedly brought back to life by sheer sexual actions. Among these were masturbation and fellation which wenches of the village were forced to perform. This method of reviving and rejuvenations, or method of resurrection, was connected with the belief in beneficial properties of male semen. The idea of reviving the dead was akin with ancient Indoeuropean idea of *sansara* (second life on the earth, movement of souls).

So, typologically, Perun appears to belong to the well known class of the dying and resurrecting gods. In accordance with the cycle of his festivals, the year in among the Eastern Slavs was divided into two halves (like among the Greeks, where the year was divided into *apodemy* and *epidemy* by the celebrations of Apollo's appearance and send-off). Yet, primarily due to the feasts of Apollo's meeting and send-off. Yet due to differences in climate and ecology, the points of the division were different among the different groups among the Slavs. The worship of Perun, like that of Apollo was conducted by women and girls.

Probably it is intriguing to surmise that the presence of a dying and resurrecting deity and its supremacy in the ancient Slavic pantheon might have influenced the decisive «choice of faiths». Prince Vladimir gave preference to Christianity, with its resurrection of Jesus Christ, and facilitated a comparably fast reception of it, which had led to a relatively fast conversion to the new religion by the pagan Slavs. The perception of the main mystery of Christianity was structurally prepared for them by the faith in Perun, the dying and resurrecting deity.

AUFERWECKUNG PERUNS
Zur Rekonstruktion der Ostslawischen heidnischen Religion
von L. S. Klejn

Zusammenfassung

Falls wir beiseite alle Mutmaßungen, Analogieschlüße, indirekte Überlegungen, Rekonstruktionen lassen und zum Ausgangsmaterial, zu Quellen sich wenden, dann erweist sich, daß die ruinierende Zeit und das siegreiche Christentum tüchtig an den slawischen heidnischen Religion gearbeitet haben:

die Information über Perun, die von uns erhalten ist, bleibt sehr kärglich und fragmentarisch. Was ist über ostslavischen Götter erhalten geblieben? Nur etliche Schimpfwörter, ein Paar kurzer Erzählungen über Aufrichtung und Abstürzung der Idole von Perun und anderer Götter in Kiew und Nowgorod, und noch Eide mit Namen der Götter in Verträge mit Byzantiner. Geißelungen der Abtrünnigen in Predigten der frühen christlichen Glaubenslehrer bringen nur wenige Kenntnisse. Es gibt ähnliche Götternamen in verwandten Sprachen und wenige Angaben über Funktionen dieser Figuren bei verwandten Völker. Die Angaben gehören nicht so der Mythologie, als den verbundenen mit ihr Kulten. Es gibt keine Mythen von Perun.

Nur mit Renaissance und Erforschung der klassischen Mythologie beginnt in Europa ein Interesse zur vorchristlicen Heimatskultur, die mit klassischen Mustern gegenübergestellt werden konnte. An Mythologie der verwandten Völker gewendet, wiedergaben polnische Verfasser der XV. und XVI. Jahrhunderte J. Dlugosch und M. Stryjkowski Zeugnisse russischer Chroniken und was sie selbst im Osten hören konnten. In XVII. Jh. dazu Zeugnisse deutscher, englischer und anderer Reisenden nach Rußland hinzugefügt wurden.

In Rußland begann die Erfosrchung des eigenen Heidentums nur in die Zeit Peters des Großen (XVIII Jh.), und anfangs wurden die verzerrte Vorstellungen von westlichen Gelehrten entlehnt. Zu Beginn der XIX. Jh. stützten sich die Gelehrten immer noch auf spekulative Überlegungen und herstellten lange Listen von Götter aus rätselhaften Wörter in Sprichwörter und Lieder (A. S. Kaissarow, G. Glinka u. a.). Sie wollten die Religion der Vorfahren als eine am meisten angenehme Religion vorstellen, die alle anderen überlegen und dem Christentum nah war (P. Stroew, M. Kastorsky, N. Kostomarow, S. M. Solowiew). Slawophilen aber unterstützten diese Tradition nicht völlig: sie schlugen die Idee der ureigenen Nähe der Slawen zum orthodoxen Monotheismus vor und verneinten insgesamt bei Slawen einen erweiterten Politheismus. Ihrer Meinung nach, waren heidnische Götter der Chronik nach Rus von Varäger gebracht.

Seit Mitte des XIX. Jh. begannen die Forschungen der Komparativisten, die die Verwandtschaft der Göttersystemen von indoeuropäischen Völker festgestellt hatten — das slawische System erwies sich der griechischen, römischen und indischen verwandt. Den ganzen Pantheon began man vom Pantheon des Indoeuropäischen Urvolk herleiten. Im Geiste der solär-mythologischen Schule leiteten sie die anthropomorphen Götter aus der Verehrung der Naturkräfte und aus poetischen Allegorien her (D. O. Schepping, A. N. Afanasjew). Im Geiste des Diffusionismus erweiterte A. S. Faminzyn die Auffassung der Slawophilen, während N. I. Kareew die sekundäre Entstehung des Monotheismus verteidigte. Der Evolutionismus, der in 70en–80en Jahren

des XIX. Jh. enstanden wurde, leitete Göttergestalte aus der niederen Demonologie her — aus der Glaube in Gespenste (in Rußland N. F. Sumzow).

Evolutionismus und Diffusionismus wurden in Schaffen von Lubor Niederle and A. N. Vesselowsky geäussert, die hielten, daß die Slawen letztlich keine hohe Mythologie entwickelt hatten und auf der Ebene der Demonologie geblieben waren. Andere Forscher wiesen von anderen Gründe die Aufbauen der mytholgischen Schule zurück: sie hoben den Mangel an Fakten hervor und glaubten nicht in die Wahrheitstreue der Hypothesen (W. Jagić, H. Máchal, L. Leger, A. Kirpitschnikow).

Im Schaffen der Forscher des Anfangs der XX. Jh. (E. W. Anitschkow, N. M. Galkowsky, V. J. Mansikka) wurde der Skeptizismus überholt, und die Analyze der Belehrungen von orthdoxen Glaubenslehrer gegen den Überbleibsel des Heidentums trat in Vordergrund heraus. Auf die Belehrungen stützend, entlehnten die Forscher unwillkürlich auch die kirchliche Beurteilung des Heidentums als einer rohen und primitiven Glaube. Anitschkow meinte, daß Rus von kleinen Göttchen wimmelte, während große anthropomorphe Götter entlehnt von Varäger waren — hier stützte er auf den Aufsatz von S. Różniecki über Perun als angeblich Imitation von Thor.

Polnische Forscher (H. Lowmiański, W. Szafrański, L. Moszyński) namen in der XX. Jh. die Tradition über, die Merkmale des Monotheismus im slawischen Heidentum zu verstärken, was vielleicht den Einfluß des Katholizismus spiegelte. Für sie war Perun nicht einfach der Haptgott, sondern der einzige Gott, die anderen waren nur seine Hypostasen.

Im sowjetischen Milieu sperrte der kriegerische Atheismus für lange Zeit das Eforschen des slawischen Heidentums: der kritische Eifer der Marxisten wandte sich an die Hauptfeinde — das Christentum und Islam. Aber kurz vor den Großen Patriotischen Krieg in Zusammenhang mit der generellen Förderung des Patriotismus im Lande nahm das Interesse zum Heidentum wieder auf. Da waren vier Auffassungen des slawischen Heidentums geschaffen, und in allen vier wurde das Schwergewicht von den Materialien der Geschichte auf Ethnographie und Archäologie verlagert.

Die erste Auffassung wurde von offiziellen Hauptfiguren der sowjetischen Wissenschaft entwickelt — von Akademiemitglieder B. D. Grekow und Boris A. Rybakow. Nach dieser Konzeption besassen die Slawen seit langem dieselbe Territorien als jetzt und schufen einige Tausende Jahre vor uns Pflugackerbau, Staatsorganisation and entwickelte heidnische Religion, die sehr nah an das Christentum herangekommen war.

Die zweite Auffassung wurde von Prof. Wladimir Propp vorgeschlagen, dem Gründer der sowjetischen Semiotik und Führer des Strukturalismus, der in der Stalinzeit in Ungnade verweilte. Nach dieser Auffassung enthielten russische Kalenderfeste verschiedener Jahreszeiten viele gemeinsame

Komponente wegen Ähnlichkeit der bäuerlichen Haptarbeiten. Und da in diesen Festen es keine entwickelten Götter gab, nahm Propp an, daß das russische Heidentum sie überhaupt nicht hatte — es besitze ein besonders archaische Charakter (wie bei Anitschkow, Niederle und Wesselowsky). Kupalo, Jarilo u. a. sind nur «unterentwickelte Götter».

Die Ansichten von Propp gaben dem Werke von Dmitrij Selenin, der gerade mit der retrospektiven Methode Demonologie studierte, eine weitere Bedeutung. Selenins Nachfolger war der Akedemiemitglied Nikita I. Tolstoj, ein Urenkel von Leo Tolstoj. Der bildete eine einflußreiche Schule von Ethnographer und Ethnolinguisten. So entstand eine dritte Konzeption des slawischen Pagantums, die auf die Rekonstruktion der alten slawischen Religion nur mit Materialien von Ethnographie gerichtet war. Selbstverständlich, konnte solche Art der Forschung auf die vergangene Zeit nur das projezieren, was in der lebendigen Kultur erhalten geblieben war, also keine grössere Götter. Somit hatten die solidesten professionale Gelehrten die Idee angenommen, daß die alte Slaven nur eine Demonologie (niedere Mythologie) hatten.

Die vierte Auffassung war von Strukturalisten (und schon dadurch Frondierer) Wjatscheslaw Iwanow und Wladimir Toporow gebildet. Sie haben gerade die Namen der slawishen Götter zugrunde gelegen, sie mit indoeuropäischen Namen, Bezeichnungen und Mythen gegenübergestellt, und eine entwickelte Mythologie, die von der gemein-indoeuropäischen hergeleitet sein mußte, rekonstruiren begannen (der Grundmythus, der ureigene Streit zwischen Perun und Wolos-Weles). Die Methodik wurde haupsächlich von Levy-Strauss entlehnt, und sie erlaubte solch eine Freiheit des Ineinklangbringen, daß die Ergebnisse sehr reich geworden wurden, doch verliessen die Beweisfähigkeit. Es gibt keine direkte Beweise des Streits Peruns mit Wolos, und Wolos (zum Unterschied von Weles) ist überhaupt ein neuer Gott, eine Umgestaltung des christlichen Heil. Blasius, bulg. Vlas).

Was betrifft Rybakowsche Auffassung, verteilte ich ihr eine ausführliche Kritik, denn seine Werke waren, und für ein nichtwissenschaftliches Publikum bis jetzt bleiben, die einflußreichsten. Seine Quellen (denen ganze Kategorien er professional nicht besaß) sind betrachtet, sowie seine Methodik (unglaublich veraltet) und seine Ausführungen (nach heutigen Kriterien haltlose, oft einfach anekdotehafte). Trotz allerdem, das Talent des Akademiemitglieds nach Gebühr würdigt ist, wie auch seine Leistungsfähigkeit und Enthusiasm.

Es ist von Bedeutung, daß seine Werke Ausgangsbasis für neo-Heiden geworden sind, die seit 70-n immer mehr unter neuen religiösen Bewegungen auffallen sind. Hervorgerufen durch Nationalismus in Bedingungen der Krise der orthdoxen Religion, diese Bewegung hat eigentlich reale Daten über alte heidnische Kulte und Bräuche ignoriert und neue Kulte und Bräuche schaffen

begann, zum Teil aus indischen und germanischen Kultpraktik entlehnt und auf Propaganda einer harten urtümlichen Ideologie gerichtet: Hasse zu Fremdstämmigen, Raufsucht, Isolationismus und nationalistische Solidarität. Ekologische Losungen der Gegenwart (Respekt zu Natur) gewinnen bei ihnen eine Form der Absage von Prinzipien und Normen der Zivilisation.

Eine Analyse der echten ost-slawischen Kulten und Mythologie erweist sich als gegenwärtig auch dafür, die neo-Heiden im Lichte der Realität zu sehen.

Für die Rekonstruktion des ostlawischen Heidentums ist in dieser Arbeit eine neue Quelle genützt — die Tschetschenisch-Inguschische (Wainachische) Folklore. In dieser Folklore gibt es eine Figur namens Pir|on, also mit dem Name, der nach seinem Klang sehr nah zum slawischen Name Perun ist. Diese Wainachische Figur wurde von Spezialisten als Umänderung der Pharaogestalt gedeutet («Pir|on» sei eine kaukasische Verzerrung des Wortes «Pharao»). Aber nach seinen Funktionen paßt er nicht zu dieser Rolle: er klettert auf Himmel, donnert, gießt ein Regen auf die Erde. Das heißt er stimmt nach seinen Funktionen mit Donnerschleuderer überein, mit Perun. Wie aber konnte der in die Wainachische Folklore geraten? In die letzten Jahrhunderten, wenn die Russen nach Kaukasus traten, waren sie schon Christen und hatten keinen Perun in ihrer Mythologie.

Es erweist sich, daß im 8. Jh. AD der arabische Kalif und Feldherr Merwan II. ging mit seinen Truppen vom Süden Nordkaukasus durch, vertiefte sich in das Chazarische Kaganat, unter anderem kam in das Slawische Territorium (trat dem «Sakaliben-Fluß» zu), hatte 20 Tausend Bewohner gefangengenommen, mit sich weggeführen, und siedelte sie im nordkaukasischen Land Kacheti, in der Nachbarschaft von Tschetschnja. Von diesen Gefangenen konnten zu Wainachen die Mythen über Perun durchdringen. Mit der eigenen Mythologie der Wainachen kollidierend, sollten sie ihre Heiligkeit losen und sich in die Folklore «niedersinken». Also die Erzählungen über Pir|on-Perun — über seine Befehle den Frauen, das Wasser aus Faßen zu gießen, über seinen Zusammenhang mit Brot und Mühle, über seine Fürsorge an Alten und Kinder usw. — können als Material für die Rekonstruktion der slawischen Mythen dienen. Dafür braucht man Analyse der mit dem Material verbundeten slawischen Märchen.

Rybakows Auffassung weist selbst die Möglichkeit der Entlehnung des Namens Perun von Slawen zurück, denn für Rybakow der supreme God der Slawen war Rod, während Perun würde nur vom Fürst Wladimir als ein Gott der Kriegsgefolge eingeführt. Aber Vorhandensein der Spure Peruns bei allen slawischen Völker widerlegt solche Begrenzung, und es gab überhapt keinen Rod bei Slawen — dies war eine künstliche Konstruktion altrussischen Literaten, basiert auf einer Fehllesung der griechischen Texten der christlichen

Zeit. Die Byzantiner nannten Horoskopen «Genealogien», buchstäblich Wissen über Geschlect, Generation, oder Geburt. Solche Verbindung mit dem Los, die bei Geburt des Menschen entsteht, war von Übersetzer als in der Figur von Rod eingekörpert verstanden. Daraus stammt seine enge Verbindung mit Rozhanizen — Jungfern des Schicksals, slawischen Parken.

Perun war nicht nur der Haupgott der Ost-Slawen, sondern möglich eine kurze Zeit deren einzige Gott. In den Chroniken gibt es, wie Lowmiański bemerkte, einige Zeugnisse, daß die andere Götter des Wladimirschen Pantheons nur eine späte Einfügung eines christlichen Redaktors sind. Das heißt, daß die erste Religionsreform Wladimirs ein Versuch war, Monotheismus auf der heidnischen Grundlage einzuführen. Archäologische Denkmäler, die für Bestätigung der sechs Götter des Wladimirschen Pantheons angenommen sind, halten in der Tat keiner Kritik stand. Überhaupt sind alle heidnische Haupt-Heiligtümer, die den Slawen zugeschrieben waren (zwei in Kiew, eine in Novgorod und eine in Pskow), unzuverläßig — in meiner Arbeit ist das durch eine eingehende Analyse, hoffe ich, gezeigt. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind sie teils nicht sakrale Denkmäler, teils Reste von Grabhügel.

Zur Bestätigung seines Systems der Götter mit Rod an der Spitze führte Rybakow den Zbrucz Idol an — einen vierkantigen Obelisk mit Schilderungen einer Anzahl von Figuren. Eine Ausführliche Analyze dieses Denkmals zeigt, daß weder die Figuren kann man nicht als Rod und die Götter des Wladimirschen Pantheons deuten, noch das ganze Denkmal als typisch slawisch. Seiner Zeit nach ist das Denkmal später, als ostslawisches Heidentum. Seinem Geist nach ist das Denkmal westslawisch mit einem nomadischen Einfluß. Solche Idolen trifft man in dieser Gegend (das Becken des Dnestr) merhmals, und die Geschichte kennt dort west- und südslawische Stämme, die möglich eine lange Zeit der Christinisation ausgewichen.

Der Logik nach bildeten die Merkmale Peruns von der Funktion des Donnerschleuderer heraus, zum Teil vor langem, noch zur Zeit der gemeinindoeuropäischen Kultur, zum Teil viel später. Die frühere Merkmale sind Macht und Kampflust, daraus die Verbindung mit Eiche, Hammeraxt und Pfeile; von der Wirkung auf Ernte und Fruchbarkeit stammt die erotische Sinnlichkeit der Gestalt, von Ackerbau und Fruchtbarkeit die Verbindung mit Frauen.

Untersuchen wir die Kentnisse, die uns die Wainachische Folklore darbietet, und die Entsprechungen der Inhalt jener in der ostslawischen Ethnographie und Folklore.

In Wainachischen Meldungen über Frauen, die Perun auf Himmel, um Wasser zu gießen, schickte, sind wahrscheinlich slawische Erzählungen über Hexen und Zauberinnen wiederspiegelt — über «Wettermacherinnen», wie sie von Detschen gennant wurden, «Blitzhexen». In der Ukraine glaubte man, daß Hexen vom Himmel regen abstehlen können und es in Kübeln halten. In der

Sammlung Afanasjews Notizen vorgelegt sind, daß Hexen nach Himmel flihen und dort Tonnen rollen (ganz wie in den Tschtschenischen Erzählungen über Frauen Pir|ons), und das Brechen dieser Tonnen schafft Gewitter. In Rußland ist ein Brauch des Tonnenbrechen, um das Regen herauszufordern, erhalten geblieben.

Was denn enthielt sich ursprünglich (der Idee nach) in den brechenden Tonnen? In den russischen Märchen sperrt man in eine Tonne ungewöhnliche Kinder (z. B. Zwillinge) — die vermutliche Kinder von jenseitigen Gespenste — und sie ins Meer driften läßt, und die wuderbare Kinder brechen die Tonne auf und gehen in die Freiheit heraus, wo eine große Zukunft sie erwartet. Dieses Motiv nützte man überall in Lebensbeschreibungen der Usurpatoren, um sie zur königlichen Dynastie anzubinden (Sargon, Perseus). Zugrunde dieses fabelhaften Stoffs liegt ein reales Brauch der Hexeprüfung — durch Ertrinken: falls sie wirklich eine Hexe ist, muss sie sich retten. Das Vorhandensein der «Gotteskinder» führte wahrscheinlich zum Ersetzen des Ertrinken durch Exil über Wasser, mit Flößung — wie flößte man heilige Gegenstände (z. B. alte Ikonen), die hinfällig geworden wurden. Ertrunkene oder über Wasser vertriebene Frauen, die mit Beachten des Gottes aufgezeichnet waren, wurden zu Nixen (russ. Rusalkas).

Nixen in Rus waren Ertrunkene Frauen oder Kinder, die befor Baptisierung starben. Von ihnen, die nicht ihnen gelenkte Zeit gelebt hatten und darum Beleidigung fühlten, erwartete man Übel, aber auch Hilfe, weil man sie, die Verwandten oder ehemalige Nachbarinnen, für eine Art von Hexen, Zauberinnen hielt. Sie sollen Macht über Wetter haben (Regen ausfordern) und mit der Eiche, dem Baum Peruns, verbunden sind. Im Brauche des «Herumführen der Nixe» oder «Abschied mit Nixe», «Geleit der Nixe» Menschenopfern widerspiegelt wurden, wo die Zauberin oder eine andere Frau zum Gott geschickt wurde — als eine Fürsprecherin für Leute aus ihrem Dorf vor dem Gotte.

Manche andere Figuren wurden auch verabschiedet — auf Masleniza (Fastnachtswoche, im frühen Frühling) der Balg «Masleniza», bei Südslawen Mara oder Marena, auf den Tag Iwans des Täufers (Sommersonnenwende) die Figur «Kupalo», usw. Von Prof. Propp bemerkte Gemeinschaft einer Reihe von Komponenten der Ritus dieser Feste ist sehr wichtig, aber sie ist durch die Gemeinschaft der baüerlichen Arbeiten kaum erklärbar: die Jahreszeiten sind doch verschieden. Aller Wahrscheinlichkeit nach die Gemeinschaft muß durch Herleitung einer Fest von den anderen oder anderer. Die Fastnachtswochenritus, mit Aufheben und Abrollen eines Feuerrads, ist mit der magischen Sicherstellung des Herabsenkens der Sonne vom höchsten Punkt auf der Ekliptik verbindbar und entspricht der Sommersonnenwende, nicht dem Frühlingsaufheben der Sonne zu diesem Punkt. Aber das Feiern des

Iwans Kupalo, das in der Ukraine und Belorussia erhalten ist, demgegenüber in eigentlich russischen Ländern mit christlichen Fasten verdrängt ist. Bevor Sommerfastenzeit dieses umgesidelte Feiern hat eben Masleniza (Fastnachtswoche) gebildet, die es in der Ukraine und Belorussia nicht gibt.

Außer diesem Ritus die Kupalo Fest wird mit Elementen des Kultes Peruns und mit intensiver Sexualität gefüllt: «Kupalo» ist nicht vom Wort «kupati» (baden) gebildet, sondern gehört zum Wortnest «sovokuplenie» (coitus). «Kupalo» ist kein Name, sondern ein Beiname, eine Epiclese Peruns. Noch mehr äußert sich die Erotik in «Jarilki», «Abschied mit Jarilo», was auch verdrängte aus ihrem Platz Bräuche desselben Komplex erscheint, und die itiphallische Figur des Jarilo kommt als eine andere Epiclese Peruns (die mit seinen sexualen, paarung- und heiratmachende Funktionen verbunden sind). «Jarilo» ist vom Werb «jariti» («erregen», «aufegeregt werden») gebildet.

Also unter diesen nach Bestand heidnischen, aber späten Novationen erweist sich die ursprüngliche heidnische regelmeßige Fest «Abschied mit Perun», die sein Verderben, seinen Tod markiert und nach Kalenderplatz mit der Sommersonnenwende zusammenfällt. Anscheinend die in der Chronik beschriebene Umstürzung des Idols von Perun (Verprügeln Idols von zwölf Männer, Beweinung von anderen, Flöß über Wasser) war in der Tat unverstandene von Chronisten Beschreibung der regelmäßigen Abschied mit Perun zur Zeit der Sommersonnenwende.

Der Gedanke liegt nahe, daß als es den Abschied gab, soll es auch das Emfangen geben — alljährliche Erscheinung Peruns, sein Geburt. Tatsächlich, im gegenüberliegenden Punkt der Kalenderskala, auf dem Platz der Wintersonnenwende, gibt es im Volkskalender mehr als eine Woche völlig heidnischer Feste — «Swjatki» (Weinachtszeit bis zum Dreikönigsfest). Bei Südslawen ist diese Fest mit Verehrung einer Eichenklotz gekennzeichnet, die «Badnjak» genannt ist. Dem Klotz Attribute eines anthropomorphen Gottheit zugeschrieben sind, eines Alten, und gleichzeitig ein junge Bozhić erscheint, dem Name nach, ein Sohn des «Bog» (des Gottes). Bei Russen wurden dann Spiele von «*rjazhenye*» (Verkleideten) durchgeführt, unter denen besonders «Spiele mit Umrun» bemerkbar sind («*Umrun*» — ein Tote). Ein Tote, der von Verkleideten gespielt wurde, wurde durch ausgesprochen sexuale Handlungen wiederbelebt. Zur Zahl dieser Handlungen gehört Masturbation und Fellatio. Daran wurden Mädchen des Dorfes erzwungen. Diese Methode der Belebung und der Verjüngung ist mit der Glaube in heilsame Eigenschaften des männlichen Samens verbunden. Die Idee selbst der Belebung ist der alten Indoeuropäischen Idee der *Sansara* verwandt (das zweite Leben auf der Erde, Umsiedlung der Seulen).

Also erscheint Perun eine Gottheit aus der Reihe von sterbenden und auferstehenden Götter. Gemäß dem Zyklus seiner Feste wurde das Jahr bei

Ostslawen in zwei Hälfte geteilt, ähnlich wie es bei Griechen war, wo das Jahr nach den Festen von Emfangen und Abschied Apollos in *Apodemia* und *Epidemia* geteilt wurde. Natürlich, entspechend dem anderen Klimat, fielen die Punkte der Einteilung auf die andere Zeittermine. Den Kultus Peruns, wie auch den Apollos, übten gerade Frauen und Mädchen aus.

Wahrscheinlich, das Vorhandensein des sterbenden und auferstehenden Gottes und sein Primat im slawischen heidnischen Pantheon wirkten in Russland auf den «Wahl der Glauben» — versicherten dem Christentum, mit seinem Auferstanden des Jesus Christ, den Vorzug und erleichterten den Slawen vergleichbar schnellen Emfang der christlichen Religion. Die Hauptmysterie des Christentums war nach ihrem Wesen den Slawen nah und verständlich.

L. S. KLEJN

Zmartwychwstanie Pioruna
Przyczynek do rekonstrukcji wschodniosiowiacskiego pogaństwa

Streszczenie

Jeśli pozostawimy na uboczu wszelkie rekonstrukcje, analogie, domysły oraz przypuszczenia i przeanalizujemy jedynie źródła, okaże się wówczas, że zarówno czas jak i religia chrześcijańska zrujnowały pogańską religię Słowian. Zachowane do naszych czasów informacje dotyczące Pioruna są niezwykle skąpe i fragmentaryczne. O bóstwach wschodniosłowiańskich zachowało się w kronikach jedynie kilka obelżywych słów, dwie czy trzy opowieści o odnalezieniu i obaleniu posągów Pioruna czy innych bogów w Kijowie i Nowogrodzie oraz przysięgi składane przed dowódcy Bizancjum na imiona tychże bogów. Skąpe wiadomości znaleźć można w kazaniach ojców kościoła, którzy zamieszczali w nich informacje o innowiercach. Podobne imiona bogów słowiańskich występują w językach pokrewnych. Wszystkie wymienione wyżej wiadomości związane są z kultem a nie z mitologią. Do naszych czasów nie zachowały się mity o Piorunie. Ich niema.

Dopiero okres Odrodzenia przyniósł zainteresowanie kulturą oraz mitologią antyczną i wraz z nią przyszło zainteresowanie własną przeszłością, którą zestawiano z kulturą antyczną. Zgłębiając mitologię sąsiadujących narodów Polscy badacze z XV–XVI wieku J. Długosz i M. Stryjkowski, przekazywali (i przeinaczali) relacje rosyjskich kronikarzy oraz wszelkie wiadomości zasłyszane na Wschodzie. Od XVII wieku powoływano się również na relacje niemieckich, angielskich a innych podróżników powracających z terenów Rosji.

Początki zainteresowania czasami pogańskimi w Rosji wiązać należy z epoką Piotra Wielkiego (XVIII wiek), jednakże wówczas opierano się na

przeinaczonych zachodnich relacjach. W początkach XIX wieku uczeni nadal opierali się jedynie na spekulacjach, powstawały wówczas długie listy bogów stworzone na podstawie analizy zagadkowych nazw w przysłowich i śpiewach ludowych (A. S. Kajsarow, G. Glinka i inni). Wedle ich koncepcji religia ta przesciągała inne pogańskie religie, nabliżając się do chrześcijaństwa (P. Stroew, M. Kastorski, N. Kostomarow, S. M. Sołowjew). Jednakże ta tradycja nie była podtrzymywana przez słowianofilów, w swych pracach zaprzeczali oni koncepcji rozwiniętego politeizmu u Słowian a w pierwotnej religii widzieli prawosławny monoteizm. Wedle nich pogańscy bogowie, którzy znaleźli się w kronikach rosyjskich przywędrowali na Ruś wraz z Waregami (Normanami).

W połowie XIX wieku rozpoczynają się komparatystyczne badania, których celem było ustalenie pokrewieństwa bóstw narodów indoeuropejskich — zestawiano wówczas panteon bóstw słowiańskich z panteonem greckim, rzymskim i indyjskim. W efekcie tych badań naukowcy doszli wówczas do wniosku, że panteony te wywodzą się od narodu praindoeuropejskiego. Zwolennicy szkoły solarno-mitologicznej, posługując się poetyckimi alegoriami, wiązali istnienie antropomorficznych bóstw z kultem otaczającej przyrody (D. O. Szepping, A. N. Afanasjew). A. S. Famincyn opierając się na zasadach dyfuzjonizmu, rozwijał koncepcję słowianofilską. N. I. Kareew bronił zaś idei o pierwotnym monoteizmie. Natomiast w koncepcji ewolucjonistów, rozwiniętej w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX wieku, postacie bogów wywodzą się z demonologii ludowej (w Rosji N. F. Sumcow).

Dyfuzjonizm i ewolucjonizm uwidocznili się również w pracach Lubora Niederle i A. N. Wesełowskiego, którzy uważali, że Słowianie nie rozwinęli mitologii wyższej, pozostając na poziomie demonologii. Inni badacze odrzucali koncepcje szkoły mitologicznej z innych powodów: przede wszystkim zwracali uwagę na brak faktów i tym samym nie wierzyli w prawdziwość stawianych hipotez (W. Jagić, H. Machal, L. Lezer or Leże, A. Kiripicznikow).

W pracach badaczy z początków XX w. (E. W. Aniczkow, N. M. Galkowski, V. J. Mansikka) przełamywany był sceptycyzm w stosunku do zastanych źródeł, dlatego też swe prace oparli oni na analizie zachowanych kazań prawosławnych ojców kościoła, które dotyczyły przeżytków pogańskich. Opierając się na nich, badacze ci mimo woli przejęli negatywną ocenę religii pogańskiej jako wiarę rozległą i prymitywną. Aniczkow, bazując na pracy Różnieckiego o Piorunie, wywodzącej go od germańskiego Tora, uważał, że Ruś roiła się od drobnych bożków, natomiast znaczniejsi antropomorficzni bogowie zapożyczeni byli od Waregów.

W XX w. badacze polscy (H. Łowmiański, W. Szafrański, K. Moszyński) też uważali słowiańską religie pogańską za monoteistyczną, co niewątpliwie należy wiązać z silnym wpływem katolicyzmu. Dla nich Piorun jest nie tyle głównym bogiem co bogiem jedynym, pozostali są jedynie jego hypostazami.

W Rosji Radzieckiej wojowniczy ateizm na długo zatrzymał badania nad religią słowiańską. Krytycyzm marksistów zwrócił się przede wszystkim przeciwko ich głównym wrogom — chrześcijaństwu i islamowi. Jednakże, niedługo przed rozpoczęciem drugiej wojny światowej wzrosło zainteresowanie rodzinnymi religiami przedchrześcijańskimi. Celem tego nurtu było rozbudzenie patriotycznych postaw społecznych w kraju. Powstały wówczas cztery koncepcje religii słowiańskiej, które w przeciwieństwie do poprzednich były oparte nie tyle na materiałach historycznych ile na archeologicznych i etnograficznych.

Pierwsza koncepcja została rozwinięta przez czołowych akademików nauki radzieckiej B. D. Grekowa i B. A. Rybakowa. Wedle niej, Słowianie, żyjąc od niepamiętnych czasów na tych samych terenach co obecnie, stworzyli gospodarkę opartą na rolnictwie, podstawy państwowości oraz rozwinęli wspaniały system religijny, który zbliżony był do religii chrześcijańskiej.

Drugą koncepcję zaproponował uczony banita prof. Władimir Propp, twórca semiotyki radzieckiej i inicjator strukturalizmu w Rosji. Wedle niego wszelkie doroczne kalendarzowe święta rosyjskie zawierają szereg wspólnych dla siebie komponentów co jest uwarunkowane wzajemnym podobieństwem prac rolniczych. Propp zauważył, że pierwotna przedchrześcijańska religia rosyjska była religią archaiczną ponieważ w świętach tych nie ma rozwiniętego panteonu bóstw. Dlatego też doszedł do wniosku, że pierwotna religia rosyjska ich w ogóle nie posiadała (podobnie sądzili Aniczkow, Niederle i Wesełowski). Zarówno Kupajło (Kupała), Jaryło jak i inni są jedynie «niedorozwiniętymi bóstwami». Dlatego też uwaga profesjonalnych etnografów, etnolingwistów oraz folklorystów zwrócona została na demonologię ludową.

Poglądy Proppa stały się dodatkowym impulsem dla nurtu starego etnografa rosyjskiego Dmitrija Zelenina, którego badania nad demonologią opierały się na metodzie retrospektywnej. Jego zwolennikiem był akad. Nikita I. Tołstoj, prawnuk Lwa Tołstoja. Był on twórcą wpływowej szkoły etnografii i etnolingwistyki. W ten sposób powstała trzecia koncepcja religii słowiańskiej, opierająca się wyłącznie na analizie materiałów etnograficznych. Metoda ta ujawniała wszystko to co przechowało się w kulturze żywej, a to znaczy bez wielkich bogów (bo mianowicie te bogi byli najwięcej prześladowane przez kościół chrześcijański). Tym sposobem najznamienitsi etnografowie przyjęli tezę o braku wśród Słowian rozbudowanej mitologii a funkcjonowaniu jedynie demonologii.

Czwarta koncepcja została stworzona przez dwóch strukturalistów (co samo w sobie wystarczyło aby się liczyć frondą) Wjaczesława Iwanowa i Władimira Toporowa. Wyszli oni od ustalenia słowiańskich imion bogów a następnie zestawili je z imionami, nazwami i indoeuropejskimi mitami. Kolejnym krokiem była rekonstrukcja rozwiniętej mitologii wywodzącej się z

ogólno- indoeuropejskiej («Mit Podstawowy», walka Pioruna z Wołosem — Welesem, itd.). Metody, którymi się oni posługiwali w znacznej mierze pochodziły od Lévi-Straussa, umożliwiły one bardzo swobodne ustalenie związków, co doprowadziło do bogatej rekonstrukcji, która była jednak mało wiarygodna. Nie ma prostych dowodów na istnienie walki pomiędzy Wołosem a Piorunem, ba Wołos, w odróżnieniu od Welesa, jest najprawdopodobniej nowym bogiem, powstałym z transformacji chrześcijańskiego św. Błażeja — bulg. Własa.

Jeśli chodzi o koncepcję Rybakowa, to ze względu na jej znaczną popularność w kręgach zarówno naukowych jak i (daleko więcej) poza-naukowych, zajmuje ona znaczne miejsce w mej książce. Analizuję źródła, którymi (poza wąskim kręgiem swojej specjalizacji) nieprofesjonalnie posługiwał się Rybakow, jego metody (nieprawdopodobnie przestarzałe, wręcz prymitywne) oraz wnioski (które są pochopne, wręcz anegdotyczne). Jednak nie zamierzam podważać jego talentu, potęgi i entuzjazmu.

Istotne jest to, że jego twory stali się punktem wyjścia dla neopogaństwa, które w latach siedemdziesiątych powstało wśród nowych ruchów religijnych. Ruch ten, wywołany nacjonalizmem zrodzonym z kryzysu prawosławia, ignorował realne dane dotyczące dawnych kultur i obrzędów pogańskich, i rozpoczął tworzenie nowych kultów i obrzędów, które po części są zapożyczone z indyjskiej i germańskiej praktyki kultowej. Celem ich jest propagowanie barbarzyńskiej ideologii pierwotnej, charakteryzującej się nienawiścią do obcoplemieńców, władczością, izolacjonizmem i solidarnością nacjonalistyczną. Współczesne hasła ekologiczne (szacunek do przyrody) tworzą u nich jedynie pozór wyrzeczenia się pryncypiów i norm cywilizacji.

Analiza rzeczywiście historychnych wschodniosłowianskich kultów i mitologii zdaje się być przydatną współcześnie również dlatego, że pozwala spojrzeć na ruch neopogański w świetle realnych faktów.

Do rekonstrukcji pogaństwa wchodniosłowiańskiego wykorzystano w tej książce nowy rodzaj źródeł, jakim jest folklor wajnachski (czeczeno-inguszecki). W folklorze tym istnieje postać o imieniu Pir'on, która jest bardzo bliska słowiańskiemu Piorunowi (ros. Perunowi). Folkloryści twierdzą, że jego imię wywodzi się od przetworzonego słowa «faraon». Jednak analiza funkcji, w jakich występuje ta postać w przekazach foklorystycznych, kłóci się z tą interpretacją: Pir'on wstępuje bowiem na niebiosa, grzmi, polewa deszczem. Oznacza to, że jest bliski gromowładcy. W jaki sposób postać ta stała się elementem folkloru wajnachskiego? Kiedy Rosjanie przybyli na Kaukaz w okresie ostatnich kilkuset lat, byli już wyznawcami prawosławia a postać Pioruna nie istniała w ich mitologii.

Okazało się, że w VII wieku po Chrystusie arabski dowódca Merwan II na czele armii wkroczył z południa na Północny Kaukaz, następnie zaś w głąb

Kaganatu Chazarskiego oraz na tereny zamieszkałe przez Słowian (doszedł do «rzeki Sakalibów»). Wziął on wówczas do niewoli 20 tys. ludzi, których uprowadził ze sobą i osiedlił w Kachetii na terenie Północnego Kaukazu w sąsiedztwie Czeczenii. To za sprawą tych niewolników mity o Piorunie mogły przedostać się do Wajnachów. W konfrontacji z ich mitologią utraciły pierwotny walor świętości i zeszły do rangi folkloru. Tym sposobem opowieści o Piorunie (dotyczące poleceń nakazujących kobietom licie wody z beczek, związków z chlebem i młynem, pieczy nad starymi i dziećmi, etc.), które spotyka się w przekazach etnograficznych wschodniej Słowiańszczyzny (podania, bajki), okazały się niezwykle przydatne dla rekonstrukcji mitów słowiańskich. W tym celu konieczna okazała się analiza związanych z nim bajek Rosyjskich.

Koncepcja Rybakowa wyklucza możliwość zapożyczenia imienia Piorun od Słowian. Jego zdaniem, najwyższym bogiem Słowian był Ród, Piorun zaś miał być jedynie bogiem drużyny książęcej, wprowadzonym przez księcia Włodzimierza. Temu sprzeczy jednak obecność Pioruna u wszystkich ludów słowiańskich. Co więcej, bóg Ród w ogóle nie istniał u Słowian — jest to nieprawdziwa konstrukcja dawnych Rosyjskich autorów, spowodowana błędnym odczytaniem greckich tekstów chrześcijańskich. Bizantyjczycy zwali horoskopy «genealogiami» (to znaczy dosłownie rodosłowiem, nauką o rodzie). Tłumacze błędnie utożsamiali takie rozumienie losu łączonego z narodzeniem człowieka z postacią Roda. Stąd też pochodzi jego postulowany związek z Różenicami — pannami losu.

Piorun był nie tylko najważniejszym bogiem u Słowian Wschodnich, możliwe jest, że przez krótki czas był ich jednym bogiem. Jak zauważył Łowmiański, istnieją dowody na to, że inne bogowie w panteonie Włodzimierza są tam dodani przez chrześcijańskiego redaktora. Innymi słowy, pierwsza reforma religijna Włodzimierza miała na celu nadanie pogaństwu charakteru religii monoteistycznej. Zabytki archeologiczne, przywoływane na potwierdzenie istnienia sześciu bogów w panteonie Włodzimierza, nie są wiarygodne. Szczegółowa analiza zamieszczona w niniejszej książce ma pokazać, że prawie wszystkie świątynie pogańskie przypisywane wschodnim Słowianom (dwie w Kijowie i po jednej w Nowogrodzie i Pskowie) są bardzo wątpliwe. Część z nich z całą pewnością nie jest pozostałością architektury sakralnej, inne zaś są pozostałościami obrządku pogrzebowego.

Na potwierdzenie swego systemu bogów z Rodem na czele, Rybakow odwoływał się do posągu ze Zbrucza — czworograniastej stelli z wyobrażeniami antropomorficznymi. Szczegółowa analiza tego zabytku wskazuje, że przedstawiane tam postacie nie mogą być uznane za wyobrażenie Roda czy bogów z panteonu Włodzimierza, a całego zaś posągu nie można uznać za typowy wytwór wschodniosłowiański. Biorąc pod uwagę czas jego powstania jest on

późniejszy aniżeli wschodniosłowiańskie pogaństwo. Ze względu na jego ikonografię, posąg ze Zbrucza należy łączyć ze Słowiańszczyzną Zachodnią w połączeniu z wpływami koczowników. Podobne posągi spotyka się na tym obszarze (Naddniestrze) dosyć często. Przekazy historyczne zaś poświadczają tam obecność plemion zachodniosłowiańskich, którym przez długi czas udawało się unikać chrystianizacji (w szczególności Lędzianie).

Łączenie postaci Pioruna z funkcją gromowładcy było rezultatem procesu zapoczątkowanego jeszcze na etapie wspólnoty indoeuropejskiej i kontynuowanego w okresie późniejszym. Jego wczesnymi cechami była potęga i wojowniczość skąd bierze się jego związek z dębem, toporem i strzałami. Z uwagi na oddziaływanie na urodzaj i płodność pojawiają się następnie erotyczne elementy kultu Pioruna. Uznanie czwartku za dzień Pioruna nastąpiło już pod wpływem kalendarza chrześcijańskiego. Taki obraz Pioruna zrekonstruowany z mitów ukazał się w folklorze wajnachskim.

Przyjrzyjmy się obecnie treściom folkloru wajnachskiego w kontekście naszej wiedzy o etnografii i folklorze wschodniej Słowiańszczyzny.

Wajnachskie przekazy dotyczące kobiet, które posyła Piorun do nieba aby lać stamtąd wodę imitującą deszcz, są zapewne echem słowiańskich opowiadań o wiedźmach i czarownicach — «stworzycielkach pogody», czy jak je określają Niemcy «wiedźmach błyskawicy» (*Blitzhexen*). Na Ukrainie wierzono, że wiedźmy mogą kraść deszcz z nieba i trzymać go w cebrach. Z zbiorze Afanasjewa znajdujemy przekazy o tym, że wiedźmy latają do nieba wożąc tam beczki (zupełnie jak w czeczeńskich przekazach dotyczących kobiet Pirlona), których wybuch powoduje nawałnicę. W Rosji zachował się zwyczaj rozbijania beczek w celu wywołania deszczu.

Jakie początkowo treści zawierało rozbijanie beczek? W bajkach rosyjskich do beczek zamyka się niezwyczajne dzieci, takie jak bliźnięta czy domniemane dzieci duchów. Są one następnie wpuszczane do wody a owe cudowne dzieci rozbijają ją wychodząc na wolność, gdzie czeka ich wspaniała przyszłość. Ten motyw był powszechnie wykorzystywany w życiorysach uzurpatorów, aby przywiązać ich do dynastii carskiej (np. Sargon, Perseusz i inni). U podstaw tych motywów z bajek leży realny zwyczaj zwany «próbą wiedźmy» polegający na próbie jej utopienia. Wierzono, że potwierdzeniem wiedźmarstwa będzie jej przeżycie. Obecność «bożych dzieci» w tych opowieści doprowadziła zapewne do zastąpienia utopienia przez wypędzenia do wody czy spław. Ten ostatni zwyczaj jest analogiczny do spławiania świętych przedmiotów, które utraciły swą wartość użytkową (np. przestarzałe ikony, itp.). Potępione lub wygnane do wody kobiety, które zachowały atrybuty bóstwa, stały się rusałkami.

Na Rusi rusałkami stawały się kobiety-topielce oraz nie ochrzczone dzieci. Od tych skrzywdzonych, którzy nie przeżyli danego im czasu oczekiwano złego ale też pomocy. Te do niedawna sąsiadki lub krewne uważano, że

przemienione w rodzaj wiedźm i czarownic. Wierzono w ich władzę nad pogodą (wywoływanie deszczu) oraz łączono z dębem — drzewem Piorunowym. Obrzęd «wodzenia rusałki» lub «odprowadzenia rusałki» dotyczył składania ofiar człowieczych, w których czarownice lub inne kobiety przedstawiały się bóstwu w imieniu wspólnoty wioskowej.

W różnych światach odprowadzono różne osoby — na Maślanicę (ostatki, karnawał — wczesna wiosna) odprowadzano Maślanicę, u Słowian Południowych zaś Marę lub Marenę, na Iwana Kupajłu (okres letniego przesilenia) rzucano Kupajłę do rzeki, itd. Zauważonych przez Proppa ważnych podobieństw pomiędzy tymi świętami, nie da się jednak wyjaśnić poprzez podobieństwo zajęć chłopskich, jako że odnoszą się one do różnych pór roku. Bardziej wiarygodne jest wyjaśnienie pochodzenia jednego święta w nawiązaniu do innego. Rytuał maślaniczny dotyczący podnoszenia i staczania się koła ogniowego, powiązany z magicznym zabezpieczaniem słońca w momencie gdy schodzi ono z wyższego punktu na ekliptyce, odpowiada letniemu powrotowi słońca. Z pewnością jednak nie można go odnosić do okresu wiosennego, w którym następuje podnoszenie się słońca to tego najwyższego punktu. Warto zauważyć, że święto Iwana Kupajły, zachowane na Ukrainie i Białorusi, zostało wyparte przez post chrześcijański na większości ziem rosyjskich. Święto zostało przesunięto do tydnia na samym początku posta, kiedy jeszcze dozwolono spożywać masła. Doprowadziło to do powstania Maślanicy, która jest nieznana na Ukrainie i Białorusi.

Oprócz wspominanych wyżej elementów rytuału, święta Kupajły nasycone są elementami kultu Pioruna o intensywnym zabarwieniu seksualnym. Kupajło wywodzi się nie od słowa «kupać» ('kąpać'), ale od «kupy», «sowokuplenia» ('spółkowania'). Kupajło nie jest imieniem ale nazwą, epiklezą Pioruna. Jeszcze większy ładunek erotyzmu mają «Jaryłki», «odprowadzanie Jaryły», które okazują się być wypartymi ze swojego miejsca w kalendarzu obrzędami należącymi do tego samego kompleksu chrześcijańskiego. Ityfalliczna postać Jaryły (od słowa «jariti» — 'podniecać', 'zapalać') jest epiklezą Pioruna, związaną z jego seksualnymi funkcjami przygotowania ślubów i kojarzenia w pary.

Tak więc pod tymi późniejszymi obliczami tej obrzędowości ujawnia się pierwotnie regularnie obchodzone pogańskie święto «Odprowadzenia Pioruna», które oznaczało jego zgubienie oraz śmierć, i które zbiegało się z letnim powrotem słońca. Przekaz kronikarski dotyczący obalenia bałwana Pioruna (mordowanie bałwana przez «dwunastu mężów», jego opłakiwanie, spław na wodzie) odnosił się do niezrozumiałego przez autora obrzędu regularnego odprowadzania Pioruna w dniu letniego powrotu słońca.

Należy przypuszczać, że skoro miało miejsce odprowadzanie musiało istnieć też przyjmowanie — coroczne ukazywanie się Pioruna, jego narodziny.

14 Зак 3231

I rzeczywiście na przeciwległym krańcu skali, w momencie zimowego powrotu słońca, mieści się w kalendarzu jednolity szereg pogańskich świąt — «Świątek». U Słowian Południowych święto to dotyczy czczenia kłody dębowej, zwanej Badniakiem, której przypisywane są atrybuty bóstwa antropomorficznego. Ma ono postać staruszka przy którym zjawia się młody Bożycz (to znaczy syn Boga). U Rosjan odbywały się w tym czasie gry «*rjażenych*» (zamaskowanych), wśród których na szczególną uwagę zasługują «gry z *umrunem*» (‘gry ze zmarłym’). Nieboszczyka, którego odtwarzał ‘rjażeny’, przywracano do życia za pomocą różnych zabiegów seksualnych. Stosowano przy tej okazji masturbację i felacja, do których zmuszane były wiejskie dziewczyny. Ten sposób ożywienia i odmładzania wiązano z wiarą w zbawienną jakość męskiego nasienia. Sama idea ożywienia nawiązuje do *sansary*, starej idei indoeuropejskiej (drugie życie na ziemi, przesiedlenie dusz).

Tak więc Piorun sytuuje się w szeregu bóstw charakteryzujących się cyklem umierania i wskrzeszania. Ten cykl wyznaczał u Słowian Wschodnich podział roku na dwie połowy. Podobnie dzielił się rok u Greków na *epidemię* i *apodemię* — odpowiednio święto przyjmowania i odprowadzania Appolina. Biorąc pod uwagę różnice klimatyczne, cezury u Słowian Wschodnich wypadały w innych okresach. Zarówno w kulcie Appolina jak i Pioruna dużą rolę przypisywano kobietom i dziewicom.

Należy przypuszczać, że obecność i dominująca pozycja w słowiańskim panteonie pogańskim bóstwa umierającego i powstającego z martwych ułatwiła recepcję tajemnicy wskrzeszenia Jezusa Chrystusa i przyczyniła się stosunkowo szybkiego przejęcia chrześcijaństwa przez Słowian. Główne misterium chrześcijaństwa było im w istocie bliskie i zrozumiaie.

БИБЛИОГРАФИЯ

Абаев В. И. 1965. Скифо-европейские изоглоссы. М., Наука.

Агапкина Т. А. 1996. «Колодка» и другие способы ритуального осуждения неженатой молодежи. — А. Л. Топорков (сост.). Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., Ладомир: 354–394.

Агапкина Т. А. 1999. Дуб (Из словаря «Славянские древности»). — Славяноведение, 6: 94–99.

Агапкина Т. А. 2002. Пускать по воде (Из словаря «Славянские древности»). — Славяноведение, 6: 47–57.

Аделунг Ф. П. 1864. Критико-литературное обозрение путешественников по России до 1700 года и их сочинения. Пер. с нем. Ч. 1–2. М., Об-во истории и древностей российских при Моск. ун-те.

Авдеев В. Б. 1994. Преодоление христианства. М., Капь.

Аксаков К. С. 1889. О древнем быте славян вообще и русских в особенности, на основании обычаев, преданий, поверий и песен. — Полное собрание сочинений, т. I. Сочинения исторические. М., Университетская типография: 297-308.

Алборов Б. А. 1968. Легендарное колесо нартских сказаний. — Известия Осетинского научно-исследоват. института. Орджоникидзе, т. 27: 142–180.

Александров А. А. 1983. О следах язычества на Псковщине. — Краткие сообщения Инст. археол. М., 175: 12–18.

Алиев С. М. 1969. О датировке набега русов, упомянутых Ибн Исфандийаром и Амоли. — Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. II. М., Наука: 316–321.

Аничков Е. В. 1914. Язычество и Древняя Русь (Записки Историко-филологического факультета, вып. 117). СПб., типография М. М. Стасюлевича.

Аничкова Е. 1927. Опыт критического разбора происхождения Пушкинской сказки о царе Салтане. — Язык и литература (Ленинград), т. II, в. 2: 92–138.

Анучин Д. Н. 1890. Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда: Археолого-этнографический этюд (Древности. Труды Московского археологического общества, XIV). М., изд. Моск. Арх. Общ.

Арнаудов М. 1920. Студи върху българските обряды и легенди. III. Кукери и русалии. — Сборник НУ, в. 34: 1–242.
Арнаудов М. 1943. Български народни праздници, обичаи, пjесни и забави през целата година. София, Хемус (изд. 2–1946).
Арнаудов М. 1971–1972. Студии върху българските обреди и легенди, т. I–II. София, София, Българска Академия на науките.
Арсеньев Н. С. 1912. Плач по умирающем боге. — Этнографическое обозрение, кн. 92–93, год 24, № 1–2: 1–34.
Артамонов М. И. 1962. История хазар. Л., изд. Гос. Эрмитажа.
Архангельский А. 1853. Село Давшино. — Вестник Российского Географического Общества, т. 7, разд 3. СПб., типогр. Эдуарда Праца: 1–80.
Арутюнян Г. С. 1980–1982. Арэв. — Мифы народов мира. Энциклопедия, в 2-х тт. М., Российская энциклопедия: 112 (2-е изд. — 1987. и неоднократн. перепечат. в 1990-х гг.).
Арциховский А. В. 1944. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., издательство Московского университета.
Арциховский А. В. 1948. Оружие. — История культуры древней Руси. М.-Л., АН СССР, I: 418–438.
Асеев Н. 1963. Собрание сочинений, в 5 тт., т. I. М., Худлит.
Асов А. И. 1994. Велесова книга. М., Вече (нов. изд.: Книга Велеса. Перев. и поясн. А. И. Асова. М., Наука и Религия, 1997; СПб., Политехника, 2000а).
Асов А. И. 2000б. Славянские боги и рождение Руси. М., Вече.
Асов А. И. (сост. и перев.). 2003. Свято-русские веды. Книга Коляды. 2-е изд. М., Гранд Фаир-Пресс.
Астахова А. М. 1966. Былины. Итоги и проблемы изучения. М.-Л., Наука.
Афанасьев А. Н. 1851. Ведун и ведьма. — Альманах «Комета». М., типогр. А. Семена: 87–164.
Афанасьев А. Н. 1855. О значении Рода и Рожаниц. — Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, кн. 2, полов. 1: 132–134.
Афанасьев А. Н. 1865, 1868, 1869. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственых народов. Т. I–III, М., изд. К. Солдатенкова (нов. изд. М., Современный писатель 1995).
Афанасьев А. Н. (составит.). 1872. Народные русские сказки. Изд. 2, тт. 1–4. М., изд. К. Солдатенкова (3-е изд. 1897; нов. изд. под ред. В. Я. Проппа. М., Гослитиздат, 1957, тт. I–III).
Афанасьев А. Н. 1983. Древо жизни. Избранные статьи. М., Современник.
Баженова А. И. (ред.-составит.). 1993. Мифы древних славян. Саратов, Надежда.
Балов А. 1911. О характере и значении древних купальских обрядов и игрищ. — Русский Архив, г. 49, кн. III, № 9: 5–52.
Балонов Ф. Р. 1988. Не так страшен Зевс? — Знание–сила, 3: 44–47.

Барсов Е. В. 1887–1889. Слово о полку Игореве как художественный памятник Киевской дружинной Руси (В связи с древнерусскою письменностью и живым народным песнотворчеством). Т. 1–3. М., Унив. типогр. (М. Катков).

Бартольд В. В. 1940. Арабские известия о русах. — Советское востоковедение. I. М–Л, изд. АН СССР: 15–50.

Безсонов П. 1871. Белорусские песни, с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. М., типогр. Бахметьева.

Белинский В. Г. 1955. Сочинения Александра Пушкина. VIII. «Евгений Онегин». — Полн. собр. соч., т. VII. М., изд. АН СССР: 421–472.

Белов А. К. 2002. Славяно-горицкая борьба. М., Олма-Пресс (перв. изд. 1994).

Белякова Г. С. 1995. Славянская мифология: книга для учащихся. М., Просвещение.

Беновска М. 1981. Същност и естетически измерения на обреда Герман. — Обреди и обреден фолклор. София, Българската Академия на науките: 235–255.

Бернштам Т. А. 1981. Обряд «крещение и похороны кукушки». — Материальная культура и мифология. Сборник МАЭ, т. 37). Л.: 179–203.

Бернштам Т. А. 1990. Следы архаичных ритуалов и культов в русских молодежных играх «Ящер» и «Олень» (опыт реконструкции). — Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., Наука: 17–36 (ориг.: докл. на III Пропповских чтениях в Ленинграде, 1984).

Бернштам Т. А. 1996. «Слово» об оппозиции Перун — Велес/Волос и скотьих богах Руси. — Полярность в культуре (Канун, вып. 2). СПб., РАН — Corvus: 93–120.

Берхгольц Ф.-В. 1902. Дневник камер-юнкера Ф. В. Берхгольца 1721–1725. Ч. 2. 1722. М., Университетская типография.

Бестужев-Рюмин К. Н. 1872. Русская история. СПб., изд. Д. Е. Кожанчиков, т. I.

Бикерман Э. 1975. Хронология древнего мира. Ближний Восток и античность. М., Наука.

Блаватский В. Д. 1978. О Змееборце в русской былине. — Древняя Русь и славяне. М., Наука: 317–321.

Богатырев П. Г. 1926/1996. Игры в похоронных обрядах Закарпатья. — А. Л. Топорков (сост.). Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., Ладомир: 484–508 (ориг. — Les jeux dans leurs rites funèbres en Russie Subcarpathiques. — Le Monde Slave, Paris, t. 3, No. 11: 196–224).

Болсуновский К. В. 1909. Жертвенник Гермеса-Световида. Мифологическое исследование. Киев, типогр. т-ва Г. Л. Фронцкевича.

Болсуновский Н. В. 1914. Памятники славянской мифологии. Вып. II. Перунов дуб. Киев, типо-литогр. С. В. Кульженко.

Боровский Я. Е. 1982. Мифологический мир древних киевлян. Киев, Наукова Думка.
Боровский Я. Е. 1989. О названии Великой богини. — Древние славяне и Киевская Русь. Киев, Наукова Думка: 84–92.
Боровский Я. Е., Толочко П. П. 1979. Київська ротонда. — Археологія Київа. Дослідження і матеріали. Київ, Наукова думка: 90–103.
Брайчевский М. Ю. 1953. Древнеславянское святилище в с. Иванковцы на Днестре. — Краткие сообщения ИИМК, 52: 43–53.
Браун Н. 1977. — см. Brown N. 1961.
Буганов В. И., Жуковская Л. П., Рыбаков Б. А. 1977. Мнимая «Древнейшая летопись». — Вопросы истории, 6: 202–205.
Будилович А. 1875. XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской Публичной библиотеки XI в. (Критико-палеографический труд). СПб., Отд. русск. языка и словесности Росс. Акад. наук.
Булкин В. А. 1975. Большие курганы Гнездовского могильника. — Скандинавский сборник, в. 20: 134–146.
Бычков А. А. 2001. Энциклопедия языческих богов. Мифы древних славян. М., Вече.
Вакарелски Хр. 1977. Етнография на България. Изд. 2. София, изд. Наука и изкуство (перв. изд. 1974).
Вакуров В. Н. 1985. Калина жаркая. — Русская речь, № 6: 91–97.
Вакуров В. Н. 1987. Образ калини в народній пісенності східних слов'ян. — Народна творчість та етнографія, № 6: 40–43.
Васильев М. К. 1895. Украинские легенды и верования, связанные с именами некоторых святых. — Этнографическое Обозрение (Москва), кн. 27, № 4: 126–128.
Васильев М. А. 1994. Великий князь Владимир Святославич: от языческой реформы к крещению Руси. — Славяноведение, № 2: 38–55.
Васильев М. А. 1995. «Хорс жидовин»: древнерусское языческое божество в контексте проблем Khazaro-slavica. — Славяноведение 2: 12–21.
Васильев М. А. 1999а. Канун крещения Руси: «Проводы — похороны» Киевских кумиров Перуна и Волоса. — Славяноведение, № 2: 79–84.
Васильев М. А. 1999б. Язычество восточных славян накануне крещения Руси. Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческие реформы князя Владимира. М., Индрик.
Васильев М. А. 2000. Религиозные дилеммы Руси в 980-е годы: Опыт альтернативного исторического анализа. — Славяноведение, 6: 3–13.
Васильев М. А. 2000. Забытые страницы изучения древнерусского язычества в XIX веке. — Славяноведение, № 2: 75–81.
Васильев М. А. 2002. Рец. на Шнирельман 2001. — Славяноведение, 4: 100–105.
Васиљев С. 1986. Словенска митологија. Београд.
Вачурина Л. (составит.). 1998. Славянская мифология: словарь-справочник. М., Линор — Совершенство.

Введение 1987. Введение христианства на Руси. М., Мысль.
Вей М. 1958. К этимологии древнерусского Стрибогъ. — Вопросы языкознания, 3: 96–99.
Велецкая Н. Н. 1968а. О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности (К анализу сообщения Ибн-Фадлана о похоронах «русса»). — История. культура, фольклор и этнография славянских народов. М., Наука: 192–212.
Велецкая Н. Н. 1968б. О новогодних русалиях (К вопросу о значении фольклорных материалов в исследовании языческой обрядности). — Славяне и Русь. М., Наука: 394–400.
Велецкая Н. Н. 1976. Рудименты язычества в похоронных играх карпатских горцев. — Карпатский сборник. М., Наука: 106–111.
Велецкая Н. Н. 1978. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., Наука.
Велецкая Н. Н. 2000. Языческая символика антропоморфной ритуальной скульптуры (к вопросу о генезисе и трансформации атрибутов в славяно-балканских ритуальных действий). — Культура и искусство средневекового города. М., Наука: 76–90.
Веркович С. И. 1881. Веда славян. Обрядовые песни языческого времени, сохранившиеся устным преданием у македонских и фракийских болгар-помаков. СПб., типография М. А. Хана. тт. 1–2.
Вернадский Г. В. 1996. История России. Древняя Русь. Тверь — М., ЛЕАН–Аграф.
Веселовский А. Н. 1882. Лекции по древней русской литературе, читанные в 1881/82 году. Литографич. изд. Б. м., б. д.
Веселовский А. Н. 1889–1890. Разыскания в области русского духовного стиха. XIII. Судьба-доля в народных представлениях славян. Сборник Отделения русского языка и словесности, СПб., т. 46, № 6: 177–179; XI–XVII. Генварские русалии и готские игры в Византии. — Там же: 261–287.
Веселовский А. Н. 1894. Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности. — Журнал министерства народного просвещения (СПб), 7-е десятилетие, часть CCXCI, февраль: 287–318.
Виноградова Л. Н. 1985. Календарные «проводы» как rites de passage. — Конференция Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Тез. докл. М., Инст. славяновед. и балканист.: 23–26.
Виноградова Л. Н. 1995. Тот свет. — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., Эллис лак: 372–374.
Виноградова Л. Н. 1996. Сексуальные связи человека с демоническими существами. — А. Л. Топорков (сост.). Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., Ладомир: 207–224.
Виноградова Л. Н. 2000. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., Индрик.

Виноградова Л. Н., Толстая С. М. 1995. Ведьма. — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Под ред. Н. И. Толстого. М., Международные отношения, т. I: 297–301.
Винокур I. С., Забашта Р. В. 1989. Монументальна скульптура слов'ян. — Археологія, Київ, 1: 65–77.
Власова М. 2001. Русские суеверия. [Энциклопедический словарь.] Санкт-Петербург, Азбука-классика.
Волков И. М. 1914. Законы вавилонского царя Хаммураби. М., тов-во скоропечатни А. А. Левенсон.
Волошина Т. А. и Астапов С. Н. 1996. Языческая мифология славян. Ростов на Дону, Феникс.
Всеволодский-Гернгросс В. Н. 1928. Крестьянский танец. — Крестьянское искусство СССР, вып. 2: 235–248.
Высоцкий С. А. 1985. Киевские граффити XI–XVI вв. Киев, Наукова думка.
Гаврилов Д. А., Наговицын А. Е. 2002. Боги славян. Язычество. Традиция. [Москва], Рефл-бук.
Гаген-Торн Н. И. 1933. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы. — Советская Этнография, 5–6: 76–88.
Гальковский Н. М. 1913–1916. Борьба христианства с отстатками язычества в Древней Руси. т. I. Харьков, епарх. типогр., 1916; т. II. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. М., 1913 (Записки археол. ин-та, т. 18) (репринт. переизд. М., Индрик, 2000).
Гамкрелидзе Т. В. и Иванов В. В. 1984. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, изд. Тбилисского университета.
Гаркави А. Я. 1870. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (С половины VII века до конца X века по Р. Х.). СПб., АН СССР.
Гаркави А. Я. 1872. Неизданное свидетельство Масуди о походе русских на Цареград. — ЖМНП, т. CLX, отд. 2: 220–239.
Гельмольд. 1963. Славянская хроника. Пер. И. Разумовской. М., АН СССР.
Генчев С. 1973. Обичаят Герман в Добруджа. — Векове, ке. 2: 31–38.
Георгиев П. П. 1984. Изображение на четирилико славянско божество от Преслав. — Археология (София), 1: 16–28.
Георгиева И. 1993. Българска народна митология. Изд. 2. София, изд. Наука и изкуство (перв. изд. 1983, англ. перев.: Bulgarian mythology. Sofia, Sviat, 1985).
Гильфердинг А. 1855. История балтийских славян. М., типография В. Готье (репринтн. изд. М., ВНИИОЭНГ, 1994).
Гиндин Л. А. 1981. Древнейшая ономастика Восточных Балкан. София, Болгарская Академия наук.
Глинка Г. 1804. Древняя религия славян. Митава, типогр. И. Ф. Штефенгагена.

Гнатюк В. 1912. Похоронні звичаї й обряди. — Етнографічний збірник (Етнографічна комісія Науков. товариства ім. Шевченка). Львів, т. XXXI–XXXII: 203–424.

Голейзовский К. 1964. Образы русской народной хореографии. М., Искусство.

Голубев С. Т. 1913. Киево-Выдубецкий монастырь (Домонгольское время). — Труды Киевской Духовной академии, кн. 10: 220–332.

Голубинский Е. Е. 1901. История русской церкви. Изд. 2. Т. I. М., Имп.Общество истории и древностей Российских при Московском университете, Университетская типография.

Городецкий С. 1974. Стихотворения и поэмы. Л., Советский писатель.

Гороховский Е. Д. 1985. Хронология могильников черняховской культуры. — Тезисы докладов советской делегации на V Международном конгессе славянской археологии. М., Наука: 21–22.

Горький М. 1989. Сторож. — Полное собрание сочинений. Художественые произведения. М., Наука, т. 16: 138–166 (перв. печатн. публ. 1923).

Горюнов Е. А. 1981. Ранние этапы истории славян днепровского Левобережья. Л., Наука.

Греков Б. Д. 1949. Киевская Русь. [4-е изд.] М., АН СССР (след. изд. 1953 г. — Госполитиздат).

Гринкова Н. П. 1947. Обряд «вождения русалки» в с. Верейка Воронежской обл. — Советская Этнография, 1: 178–184.

Грушевськая К. 1924. З примітивної культури. Київ.

Грушевский М. 1911. Киевская Русь. Том I. СПб., типогр. училища глухонемых (М. Алексеевой).

Грушко Е. А. и Медведев Ю. М. 1995. Словарь славянской мифологии. Нижний Новгород, Русский купец и Братья славяне.

Гуревич А. Я. 1987. Ведьма в деревне и пред судом (народная и ученая традиции в понимании магии). — Языки культуры и проблемы переводимости. М., Наука: 12–46.

Гуревич П. С. 1989. Среди мифов. Интервью с корр. Ю. Соломоновым по поводу книги «Социальная мифология». — Газ. «Советская культура», 19 сент.: 6.

Гуревич Ф. Д. 1941. Збручский идол. — МИА, 6: 279–287.

Гуров Н. В. 1975. Протоиндийский блок названия праздника. — Сообщения об исследовании протоиндийских текстов. Proto-Indica,1973. М., Наука: 52–53.

Гусев В. Е. 1974. От обряда к народному театру (эволюция святочных игр в покойника). — Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., Наука: 49–59.

Гусева Н. Р. 1970. К вопросу о значении имен некоторых персонажей славянского язычества. — Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. Проблемы антропонимики. Под ред. В. А. Никонова. М., Наука: 334–339.

Гусева Н. Р. 1977. Индуизм. М., Наука.
Далгат Б. К. 1893. Первобытная религия чеченцев. — Терский сборник. Вып. 3. Владикавказ.
Далгат У. Б. 1972. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследования и тексты. М., Наука.
Даль В. И. 1812/1955. Толковый словарь живого великорусского языка. ТТ. I–IV. СПб., тов-во М. О. Вольф/М, ГИС (есть ряд других изданий).
Данилов В. В. 2000. Арийская империя. Гибель и возрождение. тт. 1–2. Гос. учрежд. «Отдел теоретических проблем» Российской Академии Наук. 2-е изд. М., Воля России (серия «Арийский путь»).
Даркевич В. П. 1961. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве. — Советская Археология, 4: 91–102.
Дахкильгов И. А. 1978. Исторический фольклор чеченцев и ингушей. Грозный, б. и. (надзаголовок: Чечено-ингуш. гос. университет. Пособия для студ).
Державин Н. С. 1929. Яфетические переживания в прометеидской славянской традиции. — Язык и литература, т. III, 1: 1–58.
Державин Н. С. 1932. Перун в славянском фольклоре. — Sbornik prací I sjezdu slovanských filologů v Praze. Praha, statna tisk.: sv. II: 45–48.
Десницкая А. В. 1983. К вопросу о раннеисторических связях восточных славян с балканским лингвистическим ареалом. — Славянское языкознание. IX Международный съезд славистов (Киев). Доклады советской делегации: 76–95.
Джаксон Т. Н. 1993. Исландские королевские саги о восточной Европе (с древнейших времен до 1000 г.). Тексты, перевод, комментарии. М., Наука.
[Джорджевич] Ђорђевић Р. 1989. Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Београд (Српски Етнографски Зборник, књ. 66).
Динцес Л. А. 1947. Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства. — Советская Этнография, 2: 67–94.
Довженок В. И. 1952. Древнеславянские языческие идолы в Поднестровье. — Краткие сообщения ИИМК, 48: 136–142.
Дмитриева С. И. 1988. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., Наука.
Дражева Р. 1973. Обряды в празднике летнего солнцестояния у восточных и южных славян. — Советская Этнография, № 6: 109–119.
Древлянский П. 1846. Белорусские народные предания. — Прибавления к ЖМНП, СПб., тип. Акад. Наук, кн. I: 3–25 кн. IV: 85–125.
Дубов И. В. 1970. О датировке железных шейных гривен с привесками в виде «молоточков Тора». — Исторические связи Скандинавии и России IX–XX вв. Л., Наука: 262–268.
Дубровский Н. 1870. Масляница. Историко-бытовой очерк. М., типография С. Селивановского.

Дынин В. И. 1994. Некоторые особенности мифологического образа русалки у восточных славян. — Этнографическое Обозрение, 6: 111–121.
Дюмезиль Ж. 1976. Осетинский эпос и мифология. М., Наука.
Евгеньев М. 1999. Языческий сталинизм. Учение «Внутреннего Предиктора СССР». — Барьер.
Евсеев Ф. Т. Русальные обряды и песни российско-украинско-белорусского пограничья. — Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М: 127–129.
Елеонская Е. Н. 1912. Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях. — Этнографическое обозрение, кн. 92–93, год 24, № 1–2: 146–159.
Елизаренкова Т. Я. 1972. Древнейший памятник индийской культуры. — Ригведа. Избранные гимны. Перев., коментарии и вступит. статья Елизаренковой Т. Я. М., Наука: 3–89, и комментарии *passim*.
Еремина В. И. 1989. Обряд соумирания в фольклорной и литературной традициях. — Русский фольклор, XXV: 71–85.
Ефименко П. С. 1869. О Яриле, языческом божестве русских славян. — Записки Имп. Географического общества по отделу этнографии, т. 2. СПб.: 77–114.
Ефименко П. С. 1883. Суд над ведьмами. — Киевская старина, ноябрь: 374–401.
Жданов Р. В. 1939. Крещение Руси и Начальная летопись. — Исторические записки, № 5: 16–28.
Живанчевић В. 1963. Волос — Велес, словенско божанство териоморфног порекла. — Гласник етногрфског музеја у Београду, књ. 26: 39–66.
Живанчевич В. 1970. «Волос — Велес» — славянское божество териоморфоного происхождения. — VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук (М., 1964), т. VIII, М., Наука: 46–49.
Жуковская Л. П. 1960. Поддельная докириллическая рукопись. К вопросу о методе определения подделок). — Вопросы языкознания, 2: 142–144.
Жуковская Л. П. и Ф. П. Филин. 1980. «Влесова книга...» Почему не Велесова? (Об одной подделке). Русская речь, 4: 117.
Забашта Р. В. 1987. «Священи дуби». — Пам'ятки України, 1: 36–37.
Забашта Р. В., Пошивайло О. М. 1992. «Перунові дуби». — Археологія (Київ), 2: 57–68.
Завитневич В. З. 1892. Вторая археологическая экскурсия в Припетское Полесье. — Чтения в Историческом обществе Нестора летописца (Киев, ун-та Св. Владимира типогр. В. Завадского), кн. VI, отд. 2: 11–72.
Завойко Г. К. 1917. В костромских лесах по Ветлуге-реке (Этнографические материалы, записанные в Костромской губернии в 1914–

1916 годах). — Этнографиекий сборник. Труды Костромского научного отдела по изучению местного края, вып XIII. Кострома: 3–40.
Зеленин Д. К. 1911. К вопросу о русалках. Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и финнов. — Живая старина, в. 3–4: 357–406.
Зеленин Д. К. 1916. Очерки русской мифологии. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Птгр, типогр. В. А. Орлова (нов. изд. — в: Избр. труды. М., Индрик, 1995).
Зеленин Д. К. 1917. Древнерусский языческий культ «заложных» покойников. — Известия Академии Наук, VI сер, т. 11, № 7: 309–414.
Зеленин Д. К. 1928. Древнерусская братчина как обрядовый праздник сбора урожая. — Сборник Отделения Русск. яз. и словесности Акад. наук СССР, т. CI, № 3. Статьи по славянской филологии и русской словесности. Сборник статей в честь академика А. И. Соболевского к 70-летию... Л., изд АН СССР: 130–136.
Зеленин Д. К. 1933. Тотемический культ деревьев у русских и у белорусов. — Известия АН, 7-я сер., отд. обществ. наук, № 8: 591–629.
Зеленин Д. К. 1935. Обычай «добровольной» смерти у примитивных народов. — Памяти В. Г. Богораза. Сборник статей. М–Л, изд. Академии наук СССР: 47–78.
Зеленин Д. К. 1991. См. Zelenin D. K. 1927.
Зеленин Д. К. 1994. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., Индрик.
Зеленчук В. С., Попович Ю. В. 1976. Антропоморфные образы в обрядах плодородия у восточнороманских народов (XIX–начало XX в.). — Балканские исследования. Проблемы истории и культуры. М., Наука: 195–201.
Зечевић С. 1969. Ванбрачно дети у народном веровању источне Србије. — Гласник Етнографског Институту Српске Академие Наук а Уметности (Београд), св. XI–XV: 133–135.
Зечевић С. 1976. Герман. — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, књ. 39–40: 249–263.
Зечевић С. 1981. Митска бића српских предања. Београд, Вук Караџић — Етнографски музеј.
Златковская Т. Д. 1978. Rosalia — русалии? (О происхождении восточнославянских русалий). — История, культура, этногенез и фольклор славянских народов (VIII Международный Съезд Славистов, Загреб — Любляна, 1978. Доклады советской делегации). М., Наука: 210–226.
Златковская Т. Д. 1984. Пути сохранения древнебалканской обрядовой традиции. — Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология. М., Наука: 165–180.
Золотов Ю. М. 1985. Изваяния языческих богов на Руси. — Советская Археология, 4: 234–236.

Зубов Н. И. 1981. О теониме Мокошь. — Этимологические исследования. Свердловск, Уральский гос. университет: 149–160.
Зубов Н. И. 1995. Научные фантомы славянского Олимпа. — Живая старина, 3 (7): 46–48.
Зязиков Б. Х., Мальсагов О. А. (составит.). 1957. Радость сердца. Литературный сборнк ингушских писателей. Фрунзе, Киргизгосиздат (на ингуш. яз.).
Ивакин Г. Ю. 1979. Священный дуб языческих славян. — Советская Этнография, 2: 106–115.
Ивакин Г. Ю. 1981. Священый дуб Перуна. — Древности среднего Поднепровья. Киев, Наукова Думка: 124–136.
Иванов (Скуратов) А. М. 1978. Христианская чума. Самиздат (в 1994 статья напечатана под названием «Христианство как оно есть» в сборнике под ред. Н Богданова и А. Иванова «Христианство». М., Витязь).
Иванов В. В. и Топоров В. Н. 1965. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., Наука.
Иванов В. В. 1968. К этимологии балтийского и славянского названий бога грома. — Вопросы славянского языкознания. Вып. 3. М., Наука: 101–111.
Иванов В. В. 1972. Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках. — Балто-славянский сборник. М., Наука: 193–205.
Иванов В. В. и Топоров В. Н. 1970. К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале). — Sign — Language — Culture (Знак — язык — культура). The Hague, Mouton: 321–389.
Иванов В. В. и Топоров В. Н. 1973. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов. — Труды по знаковым системам (Тарту), 6.
Иванов В. В., Топоров В. Н. 1974а. Исследования в области славянских древностей. М., Наука.
Иванов В. В., Топоров В. Н. 1974б. Балтийская мифология в свете сравнительно-исторических реконструкций индоевропейских древностей. — Zeitschrift für Slawistik (Berlin), Bd. XIX, 2: 144–157.
Иванов В. В. и Топоров В. Н. 1975. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах. — Типологические исследования по фольклору. Памяти В. Я. Пропа. М., Наука: 44–76.
Иванов В. В., Топоров В. Н. 1979. К вопросу о происхождении этнонима «Валахи». — Этническая история восточных романцев. Древность и средние века. М., Наука: 61–85.
Иванов В. В., Топоров В. Н. 1983. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа. — Балтославянские исследования, 1982. М., Наука: 175–197.

И[ванов] В. [В.] и Т[опоров] В. [Н.] 1995. Слова: «Мара» и «Марена», «Сварог». — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., Эллис лак: 253, 348–349.

Иванов Й. 1904. Культ Перуна у южных славян. — Известия Отделения Русского Языка и Словесности Рос. Ак. Наук, т. VIII, кн. 4: 140–174 (отд. изд.: СПб., типогр. Акад. наук).

Иванов П. В. 1907. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. — Сборник Харьковсого Историко-Филологического Общества, XVII: 185–216.

Ильинский Г. А. 1921. Славянские этимологии. XXXVI–LXX. — Известия Отдел. Русского Языка и Литературы за 1918 г., т. 23. кн. 2, Птгр.: 180–425 (XLVII. Праславянское БЪДЫНЪ: 202–205).

Ильинский Г. А. 1929. Из истории древнеславянских языческих верований. — Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете, т. 34, в. 3–4. Казань, 5–9.

Истархов В. А. 1999. Удар русских богов. Б. м., Институт экономики и связи с обществом.

Кабакова Г. И., Седакова И. А. 1995. Герман. — Толстой 1995б: 498–500.

Кагаров Е. Г. 1918. Религия древних славян. М., Практические знания.

Казаков В. С. 2000. Мир славянских богов. 3-е изд. М., Русская правда.

Кайсаров А. С. 1810. Славянская и Российская мифология. Изд. 2. М., типограф. Дубровина и Мерзлякова (перв. изд. 1807; первый вариант: Kaissarow A. v. 1804. Versuch einer Slavischen Mythologie in alphabetischer Ordnung. Göttingen).

Кайсаров А. С. и др. (ред.-сост. Баженова А. И.). 1993. Мифы древних славян. Саратов, Надежда.

Календарные 1973. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Вып. 1. Зимние праздники. М., Наука.

Календарные 1978. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Вып. 3. Летне-осенние праздники. М., Наука.

Каллаш В. В. 1889. Положение неспособных к труду стариков в первобытном обществе. — Этнографическое обозрение. Кн. I: 115–135, кн. II: 135–169.

Калоянов А. М. 2000. Старобългарското езичество: мит, религиjа и фолклор в картината за живот у българите. Велико Търново, Университ. Изд-во «Св. св. Кирил и Методии».

Камінський В. 1927. Свято Купалы на Волинському Поліссі. — Утнографічний вісгтк, кн. 5–8. Київ: 11–23.

Кандыба В. М. 1996. Ригведа. Религия и идеология русского народа. СПб., Макет.

Канторович Я. А. 1899. Средневековые процессы о ведьмах. Изд. 2. СПб., изд. Я. Канторовича (репринтн. изд. М., Книга, 1990).

Каптерев Н.Ф. 1913. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Время патриарха Иосифа. 2-е изд. Сергиев Посад, изд. М. С. Елова (перв. изд. — 1887 г., М., Универс.

типогр.). Приложение: Челобитная старца Григория иконописца 1651 года царю Алексею Михайловичу с просьбою исправить различные недостатки, пороки и суеверия, особенно процветавшие среди духовенства и народа г. Вязьмы: 180–182.

Карамзин Н. М. 1818. История государства Российского. Изд. 2. СПб., изд. братьев Слепиных, типогр. Н. Греча. Том 1.

Касторский М. 1841. Начертание Словянской мифологии. СПб., типогр. Е. Фишера.

Каргер М. К. 1958. Древний Киев. Т. I. М-Л, изд. Академии наук СССР.

Кареев Н. И. 1872. Главные антропоморфические боги славянского язычества. — Филологические записки (Воронеж), год 11, вып. III: 1–23, вып. IV: 23–44 (отд. оттиск вышел в Воронеже Тип. Гольдштейна и Губернскаго правления).

Квашнин-Самарин Н. 1872. Очерк славянской мифологии. — Беседа, год II, кн. IV: 1219–268.

Кедрина В. Е. 1912. Обряд «крещения» и «похорон кукушки» в связи с народным кумовством. — Этнографическое обозрение, кн. 92–93, год 24, № 1–2: 101–139.

Кербелайте Б. П. 1996. Древо жизни. К вопросу о реконструкции фольклорных образов. — А. Л. Топорков (сост.). Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., Ладомир: 330–353.

Килиевич С. Р. 1982. Детинец Киева IX — первой половины XIII вв. Киев, Наукова думка.

Кир[кор] А. К. 1865–1867. Перкунас.– Древности. Труды Московского археологического общества, т.1, вып. 2, Материалы для археологического словаря: 47–49.

Кирпичников А. И. 1885. Что мы знаем достоверного о личных божествах славян. — ЖМНП, 6-е десятилетие, ч. CCXLI, сент., отд. 2: 47–65.

Кирпичников А. Н. 1983. Языческое святилище у Пскова (по данным И. Д. Вундерера). — Древнерусское государство и славяне. Минск: 109–110.

Кирпичников А. Н. 1988. Языческое святилище у Пскова. — Древности славян и Руси. М., Наука: 34–37.

Кирпичников А. Н. 1989. Из истории дохристианских верований в Северо-Западной Руси (Находка из Пскова). — Из истории православия к северу и западу от Великого Новгорода. Л., Исследовательско-информационный центр Ленинградской митрополии: 225–246.

Кисляков Н. А. 1970. О древнем обычае в фольклоре таджиков. — Фольклор и этнография. Л., Наука: 70–82.

Клейн Л. С. 1955. Вопросы происхождения славян... — Советская археология, XXII: 257–272.

Клейн Л. С. 1969. К постановке вопроса о происхождении славян. — Проблемы всеобщей и отечественной истории. Л., изд. Ленинградского университета: 21–35.

Клейн Л. С. 1977. Предмет археологии. — Археология Южной Сибири. Кемерово, изд. Кемеровского университета: 3–14.

Клейн Л. С. 1978. Археологические источники. Л., издат. Ленинградского университета (втор. изд. 1995а).

Клейн Л. С. 1979. Смысловая интерпретация совместных погребений в степных курганах бронзового века. — Проблемы эпохи бронзы Юга Восточной Европы. Тезисы докладов конференции. Донецк: 18–20.

Клейн Л. С. 1980. Откуда арии пришли в Индию? — Вестник Ленинградского Университета, 20: 35–39.

Клейн Л. С. 1985а. Перун на Кавказе. — Советская Этнография (Москва), № 6: 116–123.

Клейн Л. С. 1985б. Русалки и царь Салтан. — Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. М.: 47–48.

Клейн Л. С. 1985в. Похороны бога и святочные игры с умруном. — Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Москва: 48–50.

Клейн Л. С. 1986. О предмете археологии. — Советская археология, 3: 209–219.

Клейн Л. С. 1990. Памяти языческого бога Рода. — Язычество восточных славян. Л., Музей этнографии народов СССР: 13–26.

Клейн Л. С. 1991. Языческий подход к лингвистике. — Советское славяноведение (Москва), № 4: 88–92.

Клейн Л. С. 1993а. Збручский идол: интерпретация или языческая теология?. — Островский А. Б. и др. (ред.). Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., Российский этнографический музей: 210–221.

Клейн Л. С. 1993б. Происхождение Масленицы. — Горбачева В. В. (отв. ред.). Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., Российский этнографический музей (Министерство культуры РФ) : 104–122.

Клейн Л. С. 1993в. Феномен советской археологии. СПб., Фарн.

Клейн Л. С. 1995. О древнерусских языческих святилищах. — Церковная археология (Материалы Первой Всероссийской конференции. Псков, 20–24 ноября 1995 года). Часть 1. Распространение христианства в Восточной Европе. Санкт-Петербург–Псков: 71–80 (На обор. титульн. листа: Археологические изыскания [ИИМК], вып. 26, ч. 1).

Клейн Л. С. 1998а. «Святилища» языческой Руси. — Живая старина, 1: 5–7 [перепечатка той же статьи].

Клейн Л. С. 1998б. Змей с хоботом (Фольклор и этнография в работе археолога). — Памятники старины: открытия, концепции, версии. Памяти Василия Дмитриевича Белецкого 1919–1997. Санкт-Петербург–Псков, Псковское Гос. Объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник — ИИМК РАН, т. I: 289–296.

Клейн Л. С. 1999. Норманизм — антинорманизм: конец дискуссии. — Stratum plus (Санкт Петербург — Кишинев — Одесса), № 5: 91–101 (в разделе: 30 лет Варяжской дискуссии (1965–1995).

Клейн Л. С. 2000. Другая любовь. Природа человека и гомосексуальность. С.-Петербург, Фолио-Пресс.

Клейн Л. С., Лебедев Г. С., Назаренко В. А. 1970. Норманские древности Киевской Руси на современном этапе археологического изучения. — Шаскольский И. П. (отв. ред.). Исторические связи Скандинавии и России в IX–XX вв. М.-Л., 1969, с. 226–252.

Клименец Ю. Д. 1990. Купальська обрядовість на Україні. Київ, Наукова думка.

Ключевский В. О. 1904. Курс русской истории. М., Синодальная типография, т. I. (многократно переизд.).

Кляшторный С. Г. 1964. Древнейшее упоминание славян в Нижнем Поволжье. — Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. I. М., Наука: 15–18.

Ковалевский А. П. 1956. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 году. Харьков, изд. Харьковского университета.

Кожемяко В. 1988. Путеводное слово. — Газ. «Правда», 13 июля: 8.

Козак Д. Н., Боровский Я. Е. 1990. Святилища восточных славян. — Обряды и верования древнего населения Украины. Киев, Наукова Думка: 84–101.

Козловська В. С. 1928. Сторінка з обсягу культів. Свячений дуб слов'ян-поган. — Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Київ, вип. 1: 95–104.

Колева Т. А. 1973. Болгары. — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Вып. 1. Зимние праздники. М., Наука: 266–283.

Колева Т. А. 1977. Болгары. — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Вып. 2. Весенние праздники. М., Наука: 274–295.

Комарович В. Л. 1960. Культ Рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. — Труды Отдела древнерусской литературы Института литературы АН СССР. Л., изд. АН СССР: 84–104.

Конецкий В. Я. 1995. Некоторые аспекты источниковедения и интерпретация комплекса памятников в Перыни под Новгородом. — Церковная археология, 1. Санкт-Петербург–Псков, ИИМК РАН-ПГОИАХМЗ: 80–85.

Копаневич И. К. 1903. Как проводится масляница в Псковской губернии. Псков, типография Губернского правления.

Корш Ф. 1909. Владимировы боги. — Пошана (Сборник Харьковского историко-филологического общества в честь проф. Н. Ф. Сумцова). Харьков: 51–59.

Коршунков В. 1992. Портрет в красном интерьере. — Газета «Наш вариант», 25 янв.: 12.

Коршунков В. А. 1996. Были ли у славян бог Ладо и богиня Лада? — Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского

Севера: Материалы Международной научной конференции. Отв. ред. В. В. Низов. Т. 2. Киров: 137–138.

Коршунков В. А. 1997. Славянская богиня Лада и гипотеза о ее скандинавском происхождении. — Шведы и Русский Север: историко-культурные связи (К 210-летию А. Л. Витберга): Материалы Международной научного симпозиума. Отв. ред. В. В. Низов. Киров: 122–128.

Костов С. Л. 1913. Култът на Германа у българите. — Известия на българското археологическо дружество, III (1912/13)/. София: 108–124.

Костомаров Н. 1847. Славянская мифология. К, типография И. Вальнера.

Кузеля З. 1914. Посижіне і забави при мерци в українськім похороннім обряді. — Записки наков. товариства ім. Шевченка, Львів, рік 1914, т. CXXII: 173–224.

Кузьмин А. Г. 1988. Падение Перуна. Становление христианства на Руси. М., Молодая Гвардия.

Кузьмина Е. Е. 1977. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света. — Средняя Азия в древности и средневековье. М., Наука: 28–52.

Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. 1970. Српски митолошки речник. Београд, Нолит.

Кучера М. П. 1987. Змиевы валы Среднего Поднепровья. Киев, Наукова думка.

Кучера М. П., Юра Р. А. 1975. Новые данные о «Змиевых валах» Среднего Поднепровья. — Новейшие открытия советских археологов. Тезисы докладов. К, ч. 3: 90–91.

Кучера М. П., Юра Р. А. 1976. Дослідження Змійових валів у Середньому Подніпров'і. — Дослідження з слов'яноруской археології. Київ: 198–216.

Лаврентьева Л. С. 1990. Символические функции еды в обрядах. — Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., Наука: 37–47.

Ладинский А. Н. 1873. Церковная археология. СПб., типография В. Безобразова.

Лаучюте Ю. 1983. Перунъ, Велесъ и балто-славянская проблематика. — Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тезисы докладов Второй балто-славянской конференции. Москва ... 1983. М., Наука: 30.

Лаушкин К. Д. 1968. Деревянный идол из Старой Ладоги (Опыт атрибуции). Тезисы докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР. Май 1968. Л., АН СССР: 71–72.

Лаушкин К. Д. 1970. Баба-Яга и одноногие боги (У вопросу о происхождении образа). — Фольклор и этнография. Л., Наука: 181–187.

Лаушкин К. Д. 1973. Деревянная фигурка антропоморфного существа из Старой Ладоги. — Фольклор и этнография Русского Севера. Л., Наука: 250–273.

Лебедев Г. С. 1982. Монеты Бирки как исторический источник. — Скандинавский сборник, XVII. Таллин: 149–161.
Лев 1820. «История» Льва Диакона Калойского и другие сочинения византийских писателей. Перев. Д. Попова. СПб., изд. Росс. Академии наук (нов. перев. М., Наука, 1988).
Левицкий Т. 1964. Из научных исследований арабских источников. — Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы, т. I. М., Наука: 6–15.
Левкиевская Е. Е. 1996. Сексуальные мотивы в карпатской мифологии. — А. Л. Топорков (сост.). Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., Ладомир: 225–247.
Левкиевская Е. Е. 2002. Мифы русского народа. М., Астрень.
Леже Л. 1908. Славянская мифология. Воронеж, типография тов-ва Н. Кравцов и Ко (оттиск из Филологических записок за 1907 г.).
Ліс А. С. 1974. Купальскія песні. Мінск.
Ліс А. С. 1985. Купальскія і пятроўскія песні. Мінск, Акадэмія навук БССР, Інстытут мастацтвазнаўства, этнографіі і фальклору.
Ломоносов М. В. 1952. Древняя Российская история, т. 1. — Полное собрание сочинений, т. 6. М.-Л., изд-во Академии наук СССР: 163–286 (ч. 1. О России прежде Рурика: 173–216).
Лосев А. Ф. 1957. Античная мифология в ее историческом развитии. М., Учпедгиз.
Лукьянова Т. Б. 1985. Из наблюдений над лексикой. связанной со способами захоронения у древних славян. — Тезисы докладов советской делегации на V Международном конгрессе славянской археологии (Киев 1985). М., Наука: 32–33.
Лурье С. Я. 1957. Язык и культура микенской Греции. М.-Л., изд. АН СССР.
Львовский А. 1902. Пятница в жизни русского народа. — Живописная Россия, т. 2: 196–198.
Ляпушкин И. И. 1968. Славяне Восточной Европы накануне образования Древнерусского государства (МИА, 152). М.-Л., Изд. АН СССР.
Мавродин В. В. 1945. Образование древнерусского государства. Л., изд. Ленинградск. гос. университета.
Макошина Т. С. 1982. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян. — Обряд и обрядовый фольклор. М., Наука: 83–100.
Максимов С. В. 1903. Нечистая, крестная и неведомая сила. СПб., тов-во Р. Голике (переизд. М., Книга, 1889; СПб., Полисет, 1994).
Мальсагов А. О. (составит. и перевод.). 1983. Сказки и легенды чеченцев и ингушей. М., Наука.
Маринов Д. 1907. Кукови или кукери. — Известия на народния етнограф. Музей в София, кн. 1: 26–36.
Маринов Д. 1994. Народна вяра и религиозни народни обичаи (сост. и ред. М. Василева). 2 изд. София, Българската академия на науките (перв. изд. 1914).

Маркс К. 1871/1960. Второе воззвание Генерального Совета Международного Товарищества рабочих о франко-прусской войне. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.б, 17: 274–282.

Марр Н. Я. 1935. По поводу русского слова «сало» в древнеармянском описании хазарской трапезы VII века. — Избранные работы, т. V, М.-Л., Соцэкгиз, типогр. АН СССР в Лгр.: 67–113.

Матье М. Э. 1956. Древнеегипетские мифы. Москва–Ленинград, АН СССР.

Мациев А. Г. (составит.). 1961. Чечено-русский словарь. М., ГИС.

Мачинский Д. А. 1976. К вопросу о территории обитания славян в I–VI вв. — Археологический сборник Гос. Эрмитажа, вып. 17: 82–100.

Мачинский Д. А. 1981. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии. — Русский Север: проблемы этнографии и фольклора. Л., Наука: 126–133.

Мачинский Д. А., Тиханова М. А. 1976. О местах обитания и направлениях движений славян I–VII вв. н. э. по письменным и археолологическим источникам. — Acta archaeologica Carpathica, t. XVI: 59–94.

Мелетинский Е. М. 1958. Герой волшебной сказки. М., Наука.

Микулчиќ И. 1985. Средновековен град Велес — топографски приказ. — Годишен зборник на Филозофскиот факултет, 12 (38). Скопjе: 83–100.

Миллер Вс. Ф. 1884. Русская масленица и западноевропейский карнавал. — Речи и отчеты частн. женск. гимназии Д. Перепелкиной. Москва: 1–43.

Минорский В. Ф. 1954. Русь в Закавказье. — Acta Orientalia Acad. Scient. Hungar., t. III, fasc. 3: 207–210.

Минорский В. Ф. 1963. История Ширвана и Дербенда. М., изд. Вост. лит.

Мирончиков Л. Т. 1969. К вопросу о периодизации язычества по «Слову Григория». — Древности Белоруссии. Доклады конференции по археологии Белоруссии (март 1969). Минск, б. и. (в надзаголовке: АН БССР, сектор археологии Института истории и Белорусское общ-во охраны памятников истории и культуры): 465–470.

Мифология 2000. Мифология славян. СПб., Лань.

Мифы 1980–1982. Мифы народов мира. Энциклопедия, в 2-х тт. М., Российская энциклопедия: 112 (2-е изд. — 1987–1988; пепепеч.: 1991–1992 Останкино; 1994 Росс. Энциклопедия — Олимп; 1997 то же).

Мишле Ж. 1997. Ведьма. Женщина. М., Республика. Пер. с франц. (ориг. «Ведьмы» — 1862).

Моисей 1861. История агван Моисея Каганкатцвали, писателя X в. Перев. К. Патканян. СПб., типогр. Росс. Акад. наук.

Мокиенко В. М. 1986. Образы русской речи. Л., изд. ЛГУ.

Мокшин Н. Ф. 1976. О теониме Мокошь, гидрониме и этнониме Мокша. — Ономастика Поволжья. Межвузовск. сб. научн. трудов, в. 4. Саранск, Мордовск. гос. университет: 325–333.

Морозов И. А., Слепцова И. С. 1996. Свидание с предком (пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженых). —

А. Л. Топорков (сост.). Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., Ладомир: 248–304.
Назаренко А.В. 2002. Древняя Русь на международных путях. М., Наука.
Нейхардт А. А. 1982. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л., Наука.
Некрылова А. Ф. 1989. Круглый год: русский земледельческий календарь. М., Правда.
Нидерле Л. 1956. Славянские древности. Пер. с чешск. М., изд. Иностранная литература.
Никифоровский М. Д. 1875. Русское язычество. Опыт популярного изложения. СПб., типогр. журн. «Странник».
Новичкова Т. А. 1995. Русский демонологический словарь. СПб., Петербургский писатель.
Новые 2000. Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера. Справочник. Т. 3, ч. 1. Неоязычество. Москва.
Новое 1981. Новое в археологии Киева. Киев, Наукова думка.
Новосельцев А. П. 1965. Восточные источники о славянах и Руси VI–IX вв. — Древнерусское государство и его международное значение. М., Наука: 367–371.
Новосельцев А. П. 1993. «Мир истории» или миф истории? — Вопросы истории, 1: 23–31.
Носова Г. 1969. Картографирование русской масленичной обрядности (на материалах XIX–начала XX в.). — Советская Этнография, 5: 45–56.
Носович И. И. 1870. Словарь белорусского наречия. СПб., типогр. Акад. наук.
НПЛ 1950. Новгородская первая летопись. М-Л, изд. АН СССР (повтор. в ПСРЛ, т. 3, в 2000 отд изд.).
Обнорский С. П. 1929. Прилагательное *хороший* и его производные в русском языке. — Язык и литература (Ленинград), т. III: 240–258.
Олеарий Ад. 1870. Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию. Пер. с нем. М., Об-во истории и древностей российских при Московском университете (перв. изд. 1633–1639 гг.; изд. 1906 — СПб., типогр. А. С. Суворина).
Ончуков Н. Е. 1911. Северные народные драмы. СПб., типогр. А. С. Суворина.
Опыт 1852. Опыт Областного великорусского словаря. СПб.; и Дополнение к словарю.
Орлов Р. С. 1991. Конструктивные особенности киевского капища 1908 г. — Проблеми вивчення та охорони пам'яток археології Київщини. Тези доповідей першої науково-практ. обл. конференц... Київ, б. в.: 108–109.
Орлов Р. С. 1998. Про функціональне призначення Київського капища 1908 р. — Історія Русі — України (історико-ареологічний збірник). Київ, Нац. ак. наук України: 193–208.

Панченко А. А. 1998. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни в северо-западной России. СПб., Алетейя.
Панчовски И. Г. 1993. Пантеонът на древните славяни и митологията им. София, Бълвест-2000.
Пархоменко В. А. 1913. Начало христианства Руси. Л., Полтава, электр. типорг. И. Маркевича.
ПВЛ 1950. Повесть временных лет. Ч. 1–2. М-Л, изд. Академии наук СССР.
Пенник Н. и Джонс П. 2000. История язычества Европы. Пер. с англ. СПб., Евразия.
Перетц В. Н. 1899. Материалы к истории апокрифа и легенды. I. К истории Громника. СПб. (Записки истрико-филол. фак-та Имп. С.-Петербургск. университета. ч. LIV, в. 1).
Перетц В. Н. / Зарубин Н. Н. 1932. Слово Даниила Заточника по редакциям XII–XIII вв. и их переделкам. приготовлено к печати Н. Н. Зарубиным. Л., изд. АН СССР (Памятники древнерусской литературы, в. 3).
Петров Н. Н. 2000. Где стоял Збручский идол? — Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. Материалы тематической научной конференции. СПб., 14–17 ноября 2000 г. СПб.: 96–100.
Петров Н. Н. 2001. Каменные идолы Восточной Европы: славянское язычество? — Евразия сквозь века. СПб., изд. Санкт-Петербургского университета: 86–90.
Петров П. А. 1972. Кукери и сурвакари. — Известия на Българското историческо дружство (София), т. 28: 267–284.
Петровић П. Ж. 1952. О Перунову култу код Јужних Словена. — Гласник Етнографическог Института Српске Академие наук, I: 373–380.
Петровић Ср. 2000. Српска митология. Нис, Просвета, 5 књ.
Петрухин В. Я. 1995. Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. Москва—Смоленск, Гнозис.
Петрухин В. Я. 1996. Варяжская женщина на Востоке: жена, рабыня или валькирия? — А. Л. Топорков (сост.). Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., Ладомир: 31–43.
Петухов Ю. Д. 1990. Дорогами богов. Историко-мифологический детектив-расследование. М., Мысль.
Писаренко Ю. Г. 1994. Мир з Византією очима руських язичників. — Старожитності Русі-України. Київ, Київська Академія Евробізнесу: 187–192.
Писаренко Ю. Г. 1997. Велес — Волос в язичницькому світогляді давньої Русі. Київ, Манускрипт.
Плотникова А. А. 1996. Эротические элементы в южнославянском ряжении. — А. Л. Топорков (сост.). Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., Ладомир: 305–312.
Померанцева Э. В. 1975а. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., Наука.
Померанцева 1975б. Ярилки. — Советская Этнография, 3: 127–130.

Понырко Н. В. 1984. Святочный и масленичный смех. — Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., Наука: 154–202.
Попов А. Н. 1869. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в Хронографы русской редакции. Москва.
Попов Г. И. 1903. Русская народно-бытовая медицина. СПб., типогр. С. Суворина.
Попов М. И. 1768. Описание древнего славенского языческого баснословия. СПб., б. и.
Попов Р. 1989. Пеперуда и Герман: български празници и обичаи. София, Септември (англ. перев.: Butterfly and Gherman. Sofia, Septemvri, 1989).
Попов Р. 1994. Кукери. — Българска митология. София: 186–189.
Потебня А. А. 1867. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. — Археологический Вестник (Москва), вып. 3: 90–106 (перепечат. в кн. А. А. Потебня. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков 1914: 159–187).
Похороны 1842. Похороны Костромы. — Северная Пчела, год XI, № 267: 1068.
Пресняков А. Е. 1938. Лекции по русской истории. Т. I. М., Соцэкгиз.
Прискока О. В. 1983. Выдубечи и легенды о Перуне. — Русская речь, 1: 98–105.
Прозоровский Д. 1897. О Славянско-Русском до христианском счислении времени. — Труды VIII Археологического съезда (1890), т. III. М: 200–217.
Прокопий 1950. Прокопий из Кесарии [Кесарийский]. Война с готами. Пер. с греч. С. П. Кондратьева. М., изд. АН СССР.
Пропп В. Я. 1928. Морфология сказки. Л., Academia.
Пропп В. Я. 1946. Исторические корни волшебной сказки. Л., изд. Ленинградского университета (переизд. 1986).
Пропп В. Я. 1955. Русский героический эпос. Л., Госхудиздат.
Пропп В. Я. 1962. Об историзме русского эпоса (Ответ академику Б. А. Рыбакову). — Русская литература, № 2: 87–91.
Пропп В. Я. 1963. Русские аграрные праздники. Л., изд. Ленинградского университета.
Пропп В. Я. 1968. Об историзме русского фольклора и методах его изучения. — Ученые записки ЛГУ, № 339, сер. филолог. наук, в. 72: 5–25.
Пропп В. Я. 1976. Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о Несмеяне). — Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., Наука: 174–204 (переизд.: СПб., Алетейя, 1997; М., Лабиринт, 2002).
ПСРЛ = Полное собрание русских летописей.
Путилов Б. Н. 1962. Концепция, с которой нельзя согласиться. — Вопросы литературы, № 11: 98–111.
Путилов Б. Н. 1999. Древняя Русь в лицах: боги, герои, люди. СПб., Азбука.

Пушкарева Н. Л. 1996. Сексуальная этика в частной жизни древних русов и московитов (X–XVII вв.) — А. Л. Топорков (сост.). Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., Ладомир: 44–91.

Пушкина Т. А. 1984. Бронзовый идол из Черной Могилы. — Вестник Московского университета, 3: 86–87.

Пушкина Т. А. и Петрухин В. Я. 1995. История бородатого божка. — Живая старина 3 (7): 48–49.

Рабинович Р. А. 2000. Искушение «волошским орехом», или Балканские волохи и русские волхвы. — Stratum-plus, 5: 262–390.

Радзивиловская 1994 = Радзивиловская летопись. Текст. Исследование. Описание миниатюр. СПб., Глагол; М., Искусство.

Раевский Д. С. 1985. Модель мира скифской культуры. М., Наука.

Рапов О. М. 1986. Русская церковь в IX–первой половине XII вв. Принятие христианства. М., Высшая школа.

Раппопорт П. А. 1974. Ориентация древнерусских церквей. — Краткие Сообщения Института археологии АН СССР, в. 139: 43–48.

Раппопорт П. А. 1982. Русская архитектура X–XIII вв. Каталог памятников. Л., Наука.

Рассадзін С. Я. 1997. Змяіны культ у славянскім асяроддзі. — Беларусь у сістэме еурапейскіх культурных сувязяў (Гістрычна-археалагічны зборнік, 11). Минск, б. и.: 157–161.

Рассел Дж. Б. 2001. Колдовство и ведьмы в средние века. Пер. с англ. СПб., Евразия.

Резепкин А. Д. 1991. Курган 31 могильника Клады. Проблемы генезиса и хронологии майкопской культуры. — Древние культуры Прикубанья. Л., Наука: 172–184.

Ригведа. 1999. Ригведа (в переводе Т. Я. Елизаренковой), т. 2. Мандалы V–VIII. Изд. подготовила Елизаренкова Т. Я. Изд. 2. М. Наука.

Романов Е. Г. 1891. Белорусский сборник, вып. IV. Сказки космогонические и культурные, собранные Е. Г. Романовым. Киев—Витебск—Вильна, типолитография Г. А. Малкина.

Румански С. 1931. Имената на няки македонски градове. 5. Велес. — Македонски преглед, год. VII, кн. 1: 1–6.

Руднев В. А. 1989. Древо жизни. Об истоках народных и религиозных обрядов. Л., Лениздат.

Русанова И. П. 1992. Культовые места и языческие святилища славян VI–XIII вв. — Российская археология, 4: 50–67.

Русанова И. П. 1997. Культовые сооружения и жертвоприношения славян-язычников. — Истоки русской культуры (археология и лингвистика). М., Русский мир: 47–62.

Русанова И. П. 2002. Истоки славянского язычества. Культовые сооружения Центральной и Восточной Европы в I тыс. до н. э.–I тыс н. э. Черновцы, изд. «Прут».

Русанова И. П., Тимощук Б. А. 1986. Збручское святилище (предварительное сообщение). — Советская Археология, 4: 90–99.

Русанова И. П., Тимощук Б. А. 1993. Языческие святилища древних славян. М., Наука.
Русанова И. П., Тимощук Б. А. 1998. Религиозное «двоеверие» на Руси в XI–XIII вв. (по материалам городищ-святилищ). — Культура славян и Русь. М., Наука: 144–163.
Рыбаков Б. А. 1961. Исторический взгляд на русские былины. — История СССР, № 5: 141–166; № 6: 80–96.
Рыбаков Б. А. 1962а. Календарь IV в. из земли полян. — Советская археология, № 4: 66–89.
Рыбаков Б. А. 1962б. Славянское язычество. — Тез. докл. М., Наука.
Рыбаков Б. А. 1963а. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М., АН СССР.
Рыбаков Б. А. 1963б. Основные проблемы изучения славянского язычества. М., Наука.
Рыбаков Б. А. 1967. Русалии и бог Симаргл-Переплут. — Советская Археология, 2: 91–116.
Рыбаков Б. А. 1968. Святовид-Род. — Liber Iosepho Kostrzewski octogenario a veneratoribus dicatus. Wrocław, Ossolineum: 390–394.
Рыбаков Б. А. 1979. Геродотова Скифия. М., Наука.
Рыбаков Б. А. 1981. Язычество древних славян. М., Наука.
Рыбаков Б. А. 1982. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., Наука.
Рыбаков Б. А. 1987. Язычество Древней Руси. М., Наука (2-е изд. 1994, 3-е — М., Русское слово, 1997).
Саньтии 1999. Саньтии Веды Перуна. Книга мудрости Перуна: Круг первый. Пер. с х'арийского; Сага об инглингах. Пер. с исландск. Омск, Древнеруская инглистическая церковь православных староверов-инглингов. Омск, Аркор.
Сахаров И. П. 1849. Сказания русского народа. Изд. 3. М., т. 2, кн. 7, часть 2. Народные праздники и обычаи.
Святочные 1894. Святочные и масляничные беснования. Беседы по поводу этих беснований. М., изд. И. А. Морозов.
Святский Д. 1923. История месяцеслова. — Мальвер А. Наука и религия. Москва—Петроград: Госиздат.
Седов В. В. 1953. Древнерусское языческое святилище в Перыни. — Краткие сообщения ИИМК АН СССР, № 50: 92–103.
Седов В. В. 1954. Новые данные о языческом святилище Перуна. — Краткие сообщения ИИМК АН СССР, № 53: 105–107.
Седов В. В. 1956. Языческая братчина в древнем Новгороде. — Краткие сообщения Института истории материальной культуры АН СССР, 65: 138–141.
Седов В. В. 1970. Славяне в Поднепровье и Подвинье. М., Наука.
Седов В. В. 1972. Языческие святилища Смоленских кривичей. — Краткие сообщения Института Ахеологии, 87: 57–64.
Седов В. В. 1982. Восточные славяне в VI–XIII вв. М., Наука.

Седов В. В. 1986. Этногенез древних славян (Современное состояние проблемы). — Археология и история Псковской земли. Псков, Псковск. муз.: 55–57.
Седов В. В., Чернецов А. В. 1981. Славянское язычество как проблема междисциплинарного изучения. — Вестник Академии наук, 12: 76–81.
Семенов С. П. 1991. Громовый знак. Публичная проповедь Богочеловечества. СПб., Исток.
Семенова Мар. 2000. Быт и верования древних славян. СПб., Азбука.
Сецинский Е. 1901. Археологическая карта Подольской губернии. — Труды XI Археологического съезда 1899 г. Москва.
Синопсис 1674. [Гизель И.]. Синопсис или Краткое собрание от разных летописцев о начале славяно-российского народа, и первоначальных князей богоспасаемого Киева... Киев (третье тиснение: Синопсис, или Краткое описание о начале славенского народа, от первых киевских князех... СПб, б. и., 1735).
Скржинская Е. Ч. 1960. Комментарий к Иордану. — Иордан. О происхождении и деяниях готов. М., Издат. восточной литературы: 34–48.
Славянская 1995. Славянская мифология. М., Эллис Лак.
Славейков Р. 1924. Български народни обичаји и вярования: общедостъпно изложение. София, б. и.
Смирнов С. 1909. «Бабы богомерзкие». — Сборник статей, посвященных В. О. Ключевскому. М., печатня С. П. Яковлева: 217–243.
Смирнов К. А. 1977. Новые данные о почитании топора древними славянами. — Советская Археология, 3: 289–290.
Снегирев И. М. 1837–1839. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1–4. М., Университетская типогр.
Соболев А. Н. 1913. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад (нов. изд.: Мифология славян. Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного миросозерцания. СПб., Лань, 2000).
Соболевский А. И. 1890. Из истории народных праздников на Великой Руси. — Живая старина, вып.1, отд.1.
Соболевский А. И. 1910а. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. XV. Заметки о собственных именах. Волос и Власий. XVI. 1. Купало. 2. Ярило. — Сборник Отделения Русского Языка и Словесности Росс. Акад. наук, т. 88, № 3: 250–252 (Волос и Власий); 258–266 (Купало); 266–274 (Ярило).
Соболевский А. И. 1910б. Русские местные названия и язык скифов и сарматов. — Русский филологический вестник, LXIV: 183–184.
Соколов М. Е. 1908. Великорусские весенние и хороводные песни, записанные в Саратовской губернии. — Труды III Областного историко-археологического съезда (1906). Владимир, типогр. Губернск. Правления: 1–83.

Соколова В. К. 1978. Масленица (ее состав, развитие и специфика). — Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиция. М., Наука: 48–70.

Соколова В. К. 1979. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белоруссов, XIX–нач. XX вв. М., Наука.

Соловьев С. М. 1851. История России с древнейших времен. М., университетск. типогр., т. I (изд. 1959 — История России, кн 1).

Соловьев С. М. 1960. История России с древнейших времен, кн. II. М., Соцэкгиз.

Сперанский М. Н. 1956. Русские подделки рукописей в начале XIX века (Бардин и Сулакадзев). — Проблемы источниковедения, вып. V. М., Академия наук СССР: 44–101.

Сперанский Н. 1906. Ведьмы и ведовство. Очерк по истории церкви и школы в Западной Европе. М., Типо-литография И. Н. Кушнерев и К°.

Спиридон Йеросхимонах из Афона. 1900. История во кратце о болгарском народе словенском. София, изд. и ред. В. Н. Златарски (ориг. 1792, факсимильн изд.: 1992. София, ГАЛ-ИКОМ, предисл. Б. Кривцовой).

Срезневский И. И. 1846. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям. Харьков, университетск. типогр.

Срезневский И. И. 1848. Исследования о языческом богослужении древних славян. СПб., типогр. К. Жернакова.

Срезневский И. И. 1851. Свидетельство Паисьевского сборника о языческих суевериях русских. — Москвитянин, ч. II, № 5, кн. 1: 52–64.

Срезневский И. И. 1853: Збручский истукан Краковского музея. — Записки Русского Археологического Общества, т. 5, первое отделение: 163–196.

Срезневский И. И. 1855. Рожаницы у славян и других языческих народов. СПб. (Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Н. Калачевым, кн. 2, полов. 1).

Срезневский И. И. 1958. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам, вып. III. М., ГИС.

Стаменова Ж. 1982. Кукери и сурвакари: български народни обичаи и ритуали. София, Септември.

Стоглав 1861. Стоглав. Санкт-Петербург, Д. Е. Кожанчиков (моск: изд.: Царские вопросы и соборные ответы о многоразличных церковных чинах (Стоглав). М., типогр. Э. Лисснера и Ю. Римана).

Стойнев А. 1988. Българските славяни. Митология и религия (Светогледен анализ). София, Народна просвета.

Стрижак О. С. Тиверці. — Мовознавство, 4: 47–56.

Строев П. 1815. Краткое обозрение мифологии Славян Российских. М., типогр. С. Селивановского.

Судник Т. М. 1979. Материалы к белор. P'arun, лит. P'arkunas в связи с архаическими предтавлениями. — Balcanica. Лингвистические исследования. М., Наука: 229–233.

Судник Т. М., Цивьян Т. В. 1978. К реконструкции сюжета основного мифа в балто-балканской перспективе (фрагмент «Жена и дети Громовержца»). — Конференция «Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом» (1978). Предварительные материалы. М., Наука, 1978: 124–131.

Сумцов Н. Ф. 1885. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, типогр. Зильберберга (переизд. в: Сумцов 1996: 158–248).

Сумцов Н. Ф. 1913. Злыдни в бочке. К сказаниям о заключенном бесе. — Сборник в честь семидесятилетия профессора Дмитрия Николаевича Анучина. М., Общество любителей естествознания. антропологии и этнографии при Моск. ун-те: 59–67.

Сумцов Н. Ф. 1996. Символика славянских обрядов. Избранные труды. М., Восточная литература РАН.

СУС 1979. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Сост.: Бараг Л. Г., Березовский И. П., Кабашников К. П., Новиков Н. В. Л., Наука.

Сырцов Н. 1897. Мировоззрения наших предков русских славян-язычников до Крещения Руси (в 988 г.). Вып. I. Мифология. Кострома.

Татищев В. Н. 1773. История Российская с самых древнейших времен. Т. I. М., типогр. при Моск. ун-те (нов. изд. М-Л, изд. АН СССР, 1963).

Творогов О. В. 1990. «Влесова книга». — Труды Отдела древнерусской литературы (Пушкинский дом), т. XLIII. Л., Наука: 170–254.

Терещенко А. В. 1848. Быт русского народа: народность, жилища, домоводство, образ жизни, музыка, свадьба, времясчисление, крещение и пр. СПб., типогр. Министерства внутр. дел.

Тереножкин А. И. 1987. Скифский вопрос. — Скифы Северного Причерноморья. К, Наукова думка: 3–12.

Терновская О. А. 1989. Бабочка в народной демонологии славян: 'душа-предок' и 'демон'. — Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы (София 1989): Проблемы культуры. М: 151–160.

Терпиловский Р. В. 1984. Ранние славяне Подесенья III–V вв. Киев, Наукова Думка.

Тиандер К. Ф. 1902. Рец. на статью Ружнецкого. — Известия ОРЯС, т. VII, кн. 3: 384–396.

Тимощук Б. А. 1989. Археологические признаки восточнославянских городищ-убежищ. — Краткие сообщения Института археологии АН СССР, 195: 195: 15–20.

Тимощук Б. А. 1990. Об археологических признаках восточнославянских городищ-святилищ. — Древние славяне и Киевская Русь. Киев, Наукова думка: 74–83.

Тимощук Б. А. 1997. Сакральные границы языческих святилищ. — Истоки русской культуры (археология и лингвистика). М., Русский мир: 63–78.

Тимощук Б. А., Русанова И. П. 1988. Второе Збручское (Крутиловское) святилище (по материалам раскопок 1985 г.). — Древности славян и Руси. М., Наука: 78–91.

Токарев С. А. 1957. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. М-Л, изд. АН СССР.

Токарев С. А. 1964. Ранние формы религии и их развитие. М., Наука (нов. изд. 1990, Политиздат).

Токарев С. А. 1971. Ведьма. — Историческая энциклопедия, т. 4. М., Советская Энциклопедия: 357.

Толочко П. П. 1983. Древний Киев. Киев, Наукова Думка.

Толочко П. П., Боровський Я. Е. 1979. Язичницьке капище в «городі» Володимира. — Археологія Київа. Дослідження і матеріали. Київ, 3–10.

Толстая С. М. 1982. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена). — Труды по знаковым системам. т. XV. Типология культуры: Взаимное воздействие культур. Тарту, Тартуский Гос. Университет: 72–89.

Толстая С. М. 1985. Похороны как вторичная ритуальная форма. — Конференция Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Тез. докл. М., Инст. славяновед. и балканист.: 79–81.

Толстая С. М. 1987. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели. — Языки культуры и проблемы переводимости. М., Наука: 154–168.

Толстой А. К. 1984. Полное собрание стихотворений в двух томах. т. I. Л., Советский писатель.

Толстой М. В. 1887 (на обложке 1888). Книга глаголемая. Описание о российских святых... М., университетская типография (переизд. М., изд. Спасо-Преображенск. Валаамск. монастыря, 1995).

Толстой Н. И. 1974/1995. Заметки по славянской демонологии. 1. Откуда дьяволы разные? — Толстой 1995в: 245–249 (перв. публ. в: Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. I (5). Тарту, 1974: 27–32).

Толстой Н. И. 1976/1995. Заметки по славянской демонологии. 2. Каков облик дьявольский? — Толстой 1995в: 250–269 (перв. публ. в: Народная гравюра и фольклор в Росиии XVII–XIX вв. М., 1976: 288–319).

Толстой Н. И. 1983. Три обряда: литовск. *Kalede*, украинск. *Колодий*, сербск. *Бадњак*. — Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тез. докладов. М.: 46–48.

Толстой Н. И. 1991. Язык и культура (Некоторые проблемы славянской этнолингвистики). — Русский язык и современность: проблемы и

перспективы развития русистики: Всесоюзная научная конференция. Москва 20–23 мая 1991 г. Доклады. М., ч. I: 5–22.

Толстой Н. И. 1994. Труды Д. К. Зеленина по духовной культуре. — Зеленин 1994: 9–25.

Толстой Н. И. 1995а. Балканославянские обряды: структура и география. Бадняк. — Толстой 1995в: 142–148 (перв. публ.: Балканославянский бадняк в общеславянской перспективе. — Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1986: 128–131).

Толстой Н. И. 1995б. Славянские древности. Этнолингвистический словарь п. ред. Н. И. Толстого. т. 1. М., Международные отношения.

Толстой Н. И. 1995в. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., Индрик.

Толстой Н. И. 1995г. «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина и развитие русской мифологической науки. — Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии. М., Индрик: 10–27.

Толстой Н. И. 1995д. Власий. — Славянская 1995: 94–96.

Толстой Н. И. (совместно с С. М. Толстой). 1978/1995. Вызывание дождя. — Толстой 1995: 78–90.

Толстой Н. И. (совместно с С. М. Толстой). 1992/1995. Жизни магический круг. — Толстой 1995: 223–233 (перв. публ. в: Сборник статей к 70-летию Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992: 130–141).

Толстые Н. И. и С. М. 1982. Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье. — Обряд и обрядовый фольклор. М., Наука: 49–83.

Топорков А. Л. 1980. Дуб. — Славянская мифология. М., Эллис Лак: 169–171.

Топорков А. Л. 1997. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., Индрик.

Топоров В. Н. 1966. Об одной «ятвяжской» мифологеме в связи со славянской параллелью. — Acta Baltico-Slavica, vol. III: 143–149.

Топоров В. Н. 1970. К балтийско-скандинавским мифологическим связям. — Donum Balticum.

Топоров В. Н. 1972а. Заметки по балтийской мифологии. — Балто-славянский сборник. М., Наука: 289–314.

Топоров В. Н. 1972б. К древним балкано-балтийским связям в области языка и культуры. — Славянское и балтийское языкознание. М., Наука: 51–52.

Топоров В. Н. 1976. ΠΥΘΩΝ, ÁHI BUDHNYÀ, БÄДЊÂК и др. — Этимология 1974: 3–15.

Топоров В. Н. 1977а. Заметки о растительном коде Основного мифа (перец, петрушка и т. п.). — Балканский лингвистический сборник. М., Наука: 196–207.

Топоров В. Н. 1977б. Хеттск. purullija, лат. parīlia, palīlia и их балканские истоки. — Балканский лингвистический сборник. М., Наука: 125–142.

Топоров В. Н. 1978. Балтийские и славянские названия божьей коровки (Cocinella septenpuctata) в связи с реконструкцией Основного мифа. — Конференция: Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. М., Наука: 135–140.

Топоров В. Н. 1979. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте. — Проблемы славянской этнографии. Л., Наука: 141–149

Топоров В. Н. 1980. Древо мировое. — Мифы народов мира. М., т. I: 400–401.

Топоров В. Н. 1983. Еще раз о Велесе-Волосе в контексте «основного мифа». — балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. — Тезисы докладов Второй Балто-славянской конференции. Москва... 1983 г. М., Наука: 50–56.

Топоров В. Н. 1989. Об иранском элементе в русской духовной культуре. — Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., Наука: 23–60.

Топоров В. Н. 1995. Боги. — Толстой 1995б: 204–214.

Топоров В. Н. 1998. Предистория литературы у славян. М., Наука.

Тревер К. В. 1933. Собака-птица; Сэнмурв-Паскудж. — История докапиталистической формации. М.-Л.: 324–325.

Третьяков П. Н. 1958. Городища-святилища левобережной Смоленщины. — Советская Археология, 4: 170–186.

Третьяков П. Н. 1966. Основные итоги работ Верхнеднепровской археологической экспедиции. — Древности Белоруссии. Материалы конференции по археологии Белоруссии и смежных территорий (1966) Минск, б. и. (АН БССР, Институт истории): 114–126.

Трубачев О. Н. 1977. Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье. — Вопросы Языкознания, № 6: 13–29.

Трубачев О. Н. 1978. Некоторые данные об индоарийском языковом субстрате Северного Кавказа в античное время. — Вестник Древней Истории, № 4: 34–42.

Трубачев О. Н. 1983. Языкознание и этногенез славян. Древние славяне по данным этимологии и ономастики. — Славянское языкознание. IX Межднародный съезд славистов (Киев). Доклады советской делегации: 231–270.

Трубачев О. Н. 1984. *Indoarica* в Скифии и Дакии. — Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология. М., Наука: 148–152.

Трубачев О. Н. 1998. Взгляд на проблему происхождения славян (Парадоксы науки и парадоксы жизни). — Культура славян и Русь. М., Наука: 53–62.

Туманов П. 1904. Взгляд церкви на нашу масленицу и наставления касательно провождения ее. СПб., типогр. М. Акинфиева и И. Леонтьева.

Уваров А. С. 1881. Археология России. Каменный период. I. М., Синодальная типография.

Успенский Б. А. 1978. Культ Николы на Руси в историко-культурном освещении. — Труды по знаковым системам, 10. Тарту, изд. Тартуского Гос. Университета: 86–140.

Успенский Б. А. 1982. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М., изд. Московского гос. университета.

Фаминцын А. С. [1884]. Божества древних славян. СПб., типогр. Э. Арнгольда (нов. изд.: СПб., Алетейя, 1995).

Фасмер М. 1971. Этимологический словарь русского языка. Пер. с нем. и дополн. О. Н. Трубачева. М., Прогресс (Изд. 2, 1986).

Филиповић М. С. 1948. Трагови Перунова култа код јужних словена. — Гласник Земальског музеја у Сарајеву, н. с., св. III. Сарајево: 63–80.

Филиповић М. С. 1953. Основни карактер и структура народног веровања у источном делу Југославије. — Сборник Матице Српске, Нови Сад.

Филиповић М. С. 1954а. Јарило код Срба у Банату. — Зборник Матице Српске. Серия друштвених науча. 8. Нови Сад.

Филиповић М. С. 1954б. Још о траговима Перунова культа код Јужних Словена. — Гласник Земальског музеја у Сараеву, н. с., св. IX: 181–182.

Филиповић М. С. 1954в. О Перунова култу код Јужних Словена (Поводом осврта Петра Ж. Петровића). — Гласник Земальског музеја у Сараеву, н. с., св. IX. Сараево: 204–211.

Филиповић М. С. 1967. Различита етнолошка грађа из Војводине. Нови Сад, Войводаницки музеј (Прилози и грађа, књ. 1).

Филиповић М. С. 1991. Човек међу лјудима. Београд, Српска књижевна задруга (пер. на англ.: Filipović 1982).

Формозов А. А. 1969. Очерки по первобытному искусству. М., Наука.

Фролов Э. Д. 1988. Возникновение христианства. — Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Лениздат: 15–106.

Фроянов И. Я., Дворниченко А. Ю. и Кривошеев Ю. В. 1988. Введение христианства на Руси и языческие традиции. — Советская Этнография, № 6: 25–34.

Фрэзер Дж. Дж. 1986. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Изд. 2. М., Изд. полит. лит. (пер. с сокращ. англ. изд. 1923 г., перв. полн изд. — 1914).

Фуко М. 1998. История сексуальности-III: Забота о себе. Киев–Москва, Дух и литера–Грунт– Рефл-Бук (перев. с франц. изд. 1884).

Хабургаев Г. А. 1979. Этнонимия «Повести временных лет» в связи с задачами реконструкции восточнославянского глоттогенеза. М., изд. Московского университета.

Харузина В. Н. 1912. Обряд «крестить кукушку» в Орловской губернии. — Этнографическое обозрение, кн. 92–93, год 24, № 1–2: 140–145.

Хвойка В. В. 1913. Древние обитатели Среднего Поднепровья и их культура в доисторические времена (по раскопкам). Киев, типогр. тов-ва Е. А. Синькевич.

Херасков М. 1809. Творения ... вновь исправленные и дополненные. Часть 2. Владимир, поэма эпическая. М., Вольная типография Пономарева.

Херрман И. 1988. Славяне и норманны в ранней истории Балтийского региона. — Как была крещена Русь. М., Политиздат: 287–308 (перев. с нем. изд. 1986 г.).

Хилков А. Я. [на деле: Манкиев А. И.] 1784. Ядро Российской истории. М., типогр. Моск. ун-та у Хр. Ридигера.

Хокинс Дж. 1977. Кроме Стоунхенджа. М., Мир.

Хомяков А. С. 1904. Записки о всемирной истории, ч. 1. — Полное собрание сочинений, т. V. М., типо-литогр. т-ва И. Н. Кушнерев и К°.

Цейтлин Г. 1912. Знахарства и поверья в Поморье (Очерк из быта поморов). — Известия Архангельского Общества изучения русского Севера, 1 (Журнал жизни Северного Края): 8 -16.

Цивьян Т. В. 1977. Балканские дополнения к последним исследованиям индоевропейского мифа о Громовержце. — Балканский лингвистический сборник. М., Наука: 172–195.

Чаjкановиħ В. 1924. Студиjе из религиjе и фольклора. Београд, Родољуб.

Чаjкановиħ В. 1994. Стара српска религиjа и митологиjа. Београд, Просвета.

Чаjкановиħ В. 1996. О врховном богу у староj српскоj религиjи. Београд, Српска књижевна задруга (перв. изд. 1941).

Чаусидис Н. 1994. Митски слики на jужните словени. Скопjе, Мисла.

Чичеров В. И. 1957. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв. Очерки по истории народных верований (Труды Института этнографии АН СССР, нов. сер., т. XL). М., изд. АН СССР.

Членов А. М. 1971. Шестибожие князя Владимира. — Український Історичний журнал, 8: 109–112.

Чубинский П. П. 1872. Труды Этнографической экспедиции в Западно-Русский край... Материалы и исследования... СПб., Русское Геогр. общество, т. 3. Народный дневник.

Чулков М. Д. 1767. Краткий мифологический лексикон. М., б. и.

Шапарова Н. С. 2001. Краткая энциклопедия славянской мифологии. М., Астрель.

Шаскольский И. П. 1974. Когда же возник город Киев? — Культура средневековой Руси. Л., Наука: 70–72.

Шахматов А. А. 1897. О начальном Киевском летописном своде (Чтения общества истории и древностей Российских при Московском

15 Зак 3231

университете). М., Об-во истории и древностей российских при Моск. ун-те.

Шахматов А. А. 1908. Разыскания о древнейших русских летописных сводах (Летописи занятий Археографической Комиссии, т. XX за 1907 г.). СПб.

Шейн П. В. 1874. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями, с приложением объяснительного словаря и грамматических примечаний. СПб., типогр. Майкова.

Шейн П. В. 1887. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Т. I, СПб., типогр. Академии наук.

Шейн П. В. 1898 (на титульном листе, в реальности вып. завершен в 1900). Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах. СПб., изд. Акад. наук (перепеч. М., Советская россия, 1989).

Шелов Д. Б. и Златковская Т. Д. 1978. К вопросу о происхождении восточнославянского обряда русалий. — Древняя Русь. М., Наука: 426–443.

Шенников А. А. 1990. О языческих храмах у восточных славян. — Язычество восточных славян. Л., Гос. музей этнографии народов СССР: 43–59.

Шеппинг Д. О. 1849. Мифы славянского язычества. М., типография В. Готье (нов. изд. М., Терра, 1997).

Шеппинг Д. О. 1851. Опыт о значении Рода и Рожаницы. — Временник Московского Общества истории и древностей Российских, кн. IX: 25–36.

Широкова Н. С. 2000. Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб., Евразия.

Шмидт Р. В. 1931. Металлическое производство в мифе и религии античной Греции. — Известия ГАИМК, IX, вып. 8–10: 1–82.

Шнирельман В. А. 1998а (отв. ред.). Неоязычество и национализм: Восточноевропейский ареал. (Институт этнографии и антропологии РАН, Исследования по прикладной и неотложной этнологии, 114). М., Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.

Шнирельман В. А. 1998б. Перун, Сварог и другие: русские неоязычники в поисках себя. — Шнирельман 1998а.

Шнирельман В. А. (отв. ред.). 2001. Неоязычество на просторах Евразии (на материалах конференции 1999 г.). М., ББИ.

Шнирельман В. А. 2003. Многоликое язычество. — Родина, 4: 30–35.

Ш[тернбер]г Л. Я. 1901. Траур. — Брокгауз Ф. А. и Ефрон И. А. Энциклопедический словарь, т. XXXIII, СПб., Издательское дело Брокгауз—Ефрон: 732–735.

Штернберг Л. Я. 1902/1933. Убийство детей и стариков у первобытных народов. — Штернберг Л. Я. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Л., Издательство института народов севера ЦИК СССР:

170–173 (перв. публ. в: Энциклопедия Брокгауза и Ефрона, т. 34, 1902).

Штернберг Л. Я. 1936. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. Л., изд. Ин-та народов Севера ЦИК СССР.

Шуклин В. В. 1995. Мифы русского народа. Екатеринбург, Банк культурной информации.

Щапов А. П. 1906. Сочинения в трех томах, т. I. СПб., изд. М. В. Пирожков.

Щеглов А. М. 1999. Возвращение богов. Политическая социология неоязычества. М., Пробел.

Щеглов А. М. 2002. Языческая заря: Перспективы языческого движения. М., б. и.

Щеглов А. Н. 1987а. Источники северочерноморской торговли хлебом в IV в. до н. э. — Десятая авторско-читательская конференция ВДИ. Тезисы. М., АН СССР, Инст. всеобщ. истории: 175–176.

Щеглов А. Н. 1987б. Северопонтийская торговля хлебом во второй пол. VII–V вв. до н. э.: письменные источники и археология. Доклад на V Междунар. конфер. по древней истории Причерноморья в окт. 1987 (Вани, Грузия). Ссылка с разрешения автора.

Щербаков В. И. 1995. Века Трояновы. Книга для старшекласников. М., Просвещение (первый вариант — в сб. Дорогами тысячелетий. М., Молодая гвардия, 1988).

Щербатов М. М. 1790. История Российская от древнейших времян. Т. I. СПб., Академия наук (перв. изд. 1770, в 1901–1904 переизд. кн. Г. С. Щербатов).

Щукин М. Б. 1976а. Археологические данные о славянах II–IV веков. — Археологический сборник Гос. Эрмитажа, вып. 17: 67–81.

Щукин М. Б. 1976б. О начальной дате черняховской культуры. — Zeszyty naukowe Universitetu Jagellońskiego (Kraków), t. 422, Prace archeologiczne, z. 22: 303–317.

Щукин М. Б. 1977. Современное состояние готской проблемы и черняховская культура. — Археологический сборник Гос. Эрмитажа, вып. 18. Л: 79–91.

Щукин М. Б. 1986. Горизонт Рахна — Почеп: причины и условия образования. — Культура Восточной Европы I тыс. Куйбышев, б. и.: 26–38.

Эрман В. Г. 1980. Очерк истории ведийской литературы. М., Наука.

Этерлей Е. Н. 1978. О семантике слов с корнем **яр** (в связи с наименованием славянского божества Ярилы). — Диалектная лексика 1975. Л., Наука: 102–114.

Этнографическй сборник 1862, № 5.

Этнокультурная 1985. Этнокультурная карта территории Украинской ССР в I тыс. н. э. Киев, Наукова Думка.

Язычники 1996. Язычники. — Газета «Megapolis-Express, № 1: 19.

Яйленко В. П. 1983. К вопросу об идентификации рек и народов Геродотовой Скифии. — Советская Этнография, № 1: 54–65.

Якобсон Р. 1970. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. — Труды VII Международного Конгресса Антропологических и Этнографических Наук, 1964, т. V: 608–619.

Якушкин П. И. 1860. Путевые письма из Новгородской и Псковской губерний. СПб., изд. Д. Е. Кожанчиков.

Янин В. Л. 1984. Летописные рассказы о крещении новгородцев (о возможном источнике Иоакимовской летописи). — Русский город, вып. 7: 40–56.

Янин В. Л. и др. 1971. Новгородская экспедиция. — Археологические открытия 1970 года. М., Наука: 14–18.

Al-Maçoudi. 1851. Les praries d'Or. Texte et traduction de C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. II. Paris, Impr. Imper. Soc. Asiat. (более соврем. перев.: al-Mas'ūdī, Khalidi Tarif. Islamic historiography: The histories of Mas'ūdī. Albany, N.Y., State University of New York Press, 1975).

Baal J. van. 1966. Dema. Description and analysis of Marind-anim culture (South New Guinea). The Hague, Martinus Nijhoff.

Berlekamp H. 1973. Die Ausgrabungen auf Arkona 1969–1970. — Berichte über den II. Internationalen Kongress für slavische Archäologie. Bd. 3. Berlin: 285–289.

Berlekamp H. 1974. Die Funde aus den Grabungen im Burgwall von Arkona auf Rügen in den Jahren 1969–1971. — Zeitschrift für Archдologie, Jg. 8, H. 2: 211–254.

Biezais H. 1960. Der steinerne Himmel. — Annales Academiae Regiae Scientiarum Uppsaliensis, 4.

Biezais H. 1961. Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion (Acta Universitatis Uppsaliensis. Historia religiorum. I). Uppsala: Stockholm, Almquist & Wiksell.

Brown N. W. 1942. The Creation Myth of the Rig Veda. — Journal of the American Oriental Society, vol. 62: 85–97.

Brown N. W. 1961. Indian Mythology. — Kramer S. N. (ed.). Mythologies of the Ancient World. Garden City, New York, Doubleday (русск. перев.: Браун Н. 1977. Индийская мифология. — Мифологии древнего мира. М., Наука: 283–336).

Brothwell D. 1986. The Bog Man and the archaeology of people. British Museum Publications. London, Cambrige (Mass.), Harvard University Press.

Brückner A. 1904. Starożytna Litwa. Ludy I bogi. Szkice historyczne i mitologiczne. Warszawa (reed. 1979, 1985).

Brückner A. 1918. Mitologia słowiańska. Kraków, G. Gebetner.

Brückner A. 1924. Mitologia polska. Studium porównawcze. Warszawa.

Brückner A. 1926. Mithologische Thesen. — Archiv für slavische Philologie. Bd. 40: 1–21.

Brückner A. 1985. Mitologia słowianska i polska. Wstęmp i opracow. S. Urbanczyk. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe (соединение работ Brückner 1918 и 1924).
Burkert W. 1977. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart et al., Kohlhammer.
Burkitt W. 1979. Structure and history in Greek mythology and ritual. University of California Press, Berkeley — Los Angeles — London (2d ed. 1982).
Cartailhac E. 1877. L'age de la pierre dans les souvenirs et superstitions populaires. Paris, C. Reinwald.
Cave C. J. 1950. The orientation of churches. — The Antiquaries Journal, t. XXX: 47–51.
Coomaraswamy A. K. 1938. The inverted tree. — The Quaterly Journal of the Mythic Society, vol. 29: 1–38.
Crepajac L. 1967. Zum slav. Stribog. — Die Welt der Slawen, 12: 19–20.
Dalal A. 2002. Myths of Russia and the Slavs. Austin, Raintree Steck-Vaughn.
Davidson H. R. E. 1965. Thor's hammer. — Folklore 76: 1–15.
Deubner L. 1956. Attische Feste. Berlin, Akademie-Verlag.
Dixon-Kennedy M. 1988. Encyclopedia of Russian and Slavic myth and legend. Santa Barbara, Calif., ABC-Clio.
Długosz J. 1962. Roczniki czyli Kroniki sławnego Królewstwa Polskiego, t. I. Warszawa, Państwowe wydawnictwo naukowe (2 wyd. 1969).
Drews R. 1974. Sargon, Cyrus and mesopotamian folk history. — Journal of Near Eastern Studies, 33 (4): 387–393.
Dunduliene. 1966. Ginu kernavės Perkūną. — Svyturys, 4.
Dyggve E. 1959. Der slavische Viermastenbau auf Rügen. Beobachtungen zu dem Swantewittempel des Saxo Grammaticus. — Germania, Jg. 37: 193–205.
Ebert M. 1925. Reallexikon der Vorgeschichte, Bd. II. Berlin, Walter de Gruyter (s. v. «Bodenfund»).
Ellis L. 1978. Reinterpretations of the West Slavic cult site of Arkona. — Journal of Indo-Europaean Studies, 6: 1–18.
Enrietti M. 1980. Slavo Svarogu. — D'Amella A. (dir.). Studii in onore di Ettore Lo Gatto. Roma, Bulzoni.
Erikson S. 1956. Wochentagsgötter, Mond und Tierkreis. Laienchronologie in der römischen Kaiserzeit. Stockholm, Almquist & Wiksell.
Fehrle E. 1930. Das Lachen im Glauben der Völker. — Zeitschrift für Volkskunde (Berlin und Leipzig), N. F., Bd. II (Jahrg. 40), Heft 1/2: 1–5.
Filipowiak W. 1979. Wolinska kacina. — Z otchłani wieków, 45: 109–119.
Filipović M. S. 1982. Among the peoples: native Yugoslav ethnography, selected writings of Milenko S. Filipović, ed by E. A. Hammel et al. Ann Arbor, Dept. of Slavic languages and literatures, Michigan university Press (Papers in Slavic philology, Michigan Slavic Publications, 3).
Firnis M. und Ladenbauer-Orel H. 1978. Studien zur Orientierung mittelalterlicher Kirchen. — Mitteilungen der Österreichischen Arbeitsgemeinschaft für Ur- und Frühgeschichte.

Fischer A. 1927. Kult Welesa u Słowian. — Sbornik praci věnovaných profesoru dru Václavou Tillovi k šedesatým naroženinam... Praha, Orbis: 46–51.
Ford C. S. and Beach F. A. 1965. Patterns of sexual behavior. 2d ed. London, Eyre and Spottiswoode (orig. New York, Harper & Bros., 1951; нем. пер.: Das Sexualverhalten von Mensch und Tier. Berlin, Colloquium, 1954).
Francfort H. 1958. The dying god. — Journal of the Warburg and Courtauld Institute, 21: 141–151.
Frazer J. G. 1914. The golden bough. Vol. I. Baldur the Beautiful. London, Macmillan.
Gaidoz M. 1884–1885. Le dieu gaulois du Soleil et le symbolisme de la roue. — Revue Archéologique (Paris), ser. 3, t. IV, juile-décembre 1884: 7–37, 136–149; t. V, janvier — juin 1885: 179–203, 364–371, t. VI, juile-décembre 1885: 16–26, 167–191, 319–320.
Georgiev G. I. 1982. Die Erforschung der Bronzezeit in Nordwest-Bolgarien. — Südosteuropa zwischen 1600 und 1000 v. Chr. (Prähistorische Archäologie in Südosteuropa. Bd. I). Berlin: 187–202.
Gieysztor A. 1976. Sprawca piorunów w mitologii slowiańskiej. — Biskup M. et al. Ars historica; prace z dziejów powszechnych i Polski (Księga pamięci prof. G. Łabudy). Poznań, uniwersytet im. Adama Mickiewicza: 155–161.
Gieysztor A. 1982. Mitologia Słowian. Warszawa, Wydawnictwo artystyczne i filmowe (2 wyd. 1986).
Gonda J. 1960. Die Religion Indiens. Bd. I. Stuttgart, Kohlhammer.
Green M. J. 1984. The wheel as a cult-symbol in the Romano-Celtic world. Bruxelles, Latomus.
Grimm J. 1835. Deutsche Mythologie. Göttingen, Dietrichsche Buchhandlung (neue Aufl.: 1965. Mit Nachtr. u. Anhang v. E. H. Meyer. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
Grunau S. 1876. Preußische Kronik. Bd. 1. Berlin, Max Perlebach.
Gudnitz F. 1962. Broncealderens monumentalkunst. De skandinaviske helleristninger. København, Bohusläns Hälleristnings-Forskningsarkiv, Martins Forlag.
Haack F. W. 1981. Wotans Widerkehr: Blut-, Boden- und Rasse-Religion. München, Claudius.
Hadaczek K. 1904. Światowit. — Materiaiy antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne (Kraków), VII: 114–121.
Hanuš I. J. 1842. Die Wissenschaft des slawischen Mythus im weitesten, den altpreussisch-litauischen Mythus mitumfassenden Sinne. Nach Quellen bearbeitet, samt der Literatur der slawisch-preussischlitauischen Archäologie und Mythologie. Lemberg, Stanisiawów und Tarnow, J. Milikowski.
Harva V. 1922. Der Baum des Lebens (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, ser. B, vol. XVI). Helsinki.
Hensel W. 1978. Wczesnośredniowieczna figurka czterotwarzowego bóstwa z Wolina. — Slovenská Arheologia, XXVI — 1: 13–16.

Herdt G. H. 1981. Guardians of the flutes. Idioms of masculinity. A study of ritualized homosexual behavior. New York, McGraw — Hill.

Herdt G. H. (ed.). 1982. Rituals of manhood. Male initiation in Papua New Guinea. Berkeley, Ca., University of California Press.

Herdt G. S. 1984. Ritualised homosexuality in Melanesia, Berkeley, Cal., University of California Press (2-nd ed. 1993).

Herdt G. S. 1987. The Sambia: Ritual and gender in New Guinea. New York, Holt, Rinehart & Winston.

Herrmann J. 1971. Einige Bemerkungen zu Tempelstätten und Kultbildern im nordwestslawischen Gebiet. — Archeologia Polski, t. 16, zesz. 1–2: 525–540.

Herrmann J. 1981. Edifices et objets sculptés a destination culturelle chez le tribus slave du Nord-Ouest antre le VIIe et le XIIe siecles. — Symposium International et Pluridisciplinaire sur le Paganisme Slave, Bruxelles, Gand, 21–24 mai 1980, Contributions (Slavia Gandensia 7/8–1980/1981): 41–68.

Herrmann J. 1974. Arkona auf Rügen, Tempelburg und politisches Zentrum der Ranen vom 9. bis 12. Jh. Ergebnisse der archäologischen Ausgrabungen 1969–1971. — Zeitschrift für Archäologie, Jg. 8, H. 2: 177–209.

Hillebrandt A. 1929. Vedische Mythologie. 2. Aufl. M. & H. Marcus. Breslau (neue Aufl. Hildesheim, Olms, 1965).

Hopkins S. 1916. Indra as a god of fertility. — Journal of the American Oriental Society, vol. 36: 242–268.

Ivanov V., Toporov V. 1970. Le mythe indo-europeen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction de schema. — Echanges et communications. Mélanges offerts a C. Lévi-Strauss a l'occasion de son 60eme anniversaire. Tome II. The Hague — Paris, Mouton: 1180–1206.

Ivanov V. V., Toporov V. N. 1973. A comparative study of the group of Baltic mythological terms from the root *vel-. — Baltistica, IX, 1.

Jacob H. 1980. Die Bamberger Götzen. (Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg, 116). Bamberg.

Jacobson R. 1969. The Slavic god «Veles» and his Indoeuropean cognates. — Studi linguistici in onore di Vittore Pisani. Torino, Brescia, Paideia Editrice: 579–599.

Jacobsen Th. 1976. The treasures of darkness: A history of Mesopotamian religion. New Haven, Yale University Press.

Jacoby A. 1928. Der Baum mit den Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten. — Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Bd. 43: 78–85.

Jagić W. 1883. Mythologische Skizzen. — Archiv für slavische Philologie, Bd. IV: 419–426, V: 3–12.

Kaelber W. A. 1976. Tapaś bird and a spiritual reburth in the Veda. — History of religions (Chicago, University of Chicago Press), vol. 15, no. 4: 343–386.

Kalima J. 1936. Über die indo-iranischen und baltischen Lehnwörter der ostseefinnischen Sprachen. — Germanen und Indogermanen. Volkstum,

Sprache, Heimat, Kultur. Festschrift für Herman Hirt. Bd. II. Heidelberg, Carl Winter: Universitätsbuchhandlung: 199–214.
Katičić R. 1988. Nachlese zum urslavischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen. — Wiener Slavistisches Jahrbuch, 34: 57–75.
Kerényi K. 1951. Die Mythologie der Griechen. Die Götter- und Menschheitsgeschichten. Bd. I–II. Zürich, Rhein.
Klejn L. S. 1981. Ethnogenese als Kulturgeschichte, archäologisch betrachtet. — Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte (Coblenz-Festschrift). Teil 1. Dresden, Deutscher Verlag der Wissenschaften: 13–25.
Klejn L. S. 1984. The coming of Aryans: who and whence? — Bulletin of the Deccan College Research Institute (Pune), vol. 43, 1984: 57–72.
Knudtsson K. 1939. Der Tempel in Arkona. — Zeitschrift für slavische Philologie (Berlin), Jg. 16: 141–151.
Kollár Jan. 1953. Národnié spievanky. Bratislava, Slovenské vyd. krásnej literatury, N. P. (1 vyd. 1834–1835).
Kowalczyk E. 1969. Wały Żmijowe. Ze studiów nad obroną stalą ziem ruskich we wczesnym średniowieczu. — Kwatalnik historii kultury materialnej, R. 17, nr. 2: 141–181.
Kowalczyk E. 1970. W sprawie przebiegu i datowania Wałów Żmijowych. — Kwatalnik historii kultury materialnej, R. 20, nr. 2: 315–321.
Kozłowski R. 1964. Badania technologiczne posągu Światowida z Muzeum archaeologicznego w Krakowie. — Materiały archeologiczne (Kraków), V: 61–67.
Krappe A. H. 1937. La chute du paganisme à Kiev. — Revue des études slaves, t. 17, no. 3: 206–218.
Kulišić S. 1979. Stara slovenska religija u svetlu novijich istraživanja posebno balkanoloških. Sarajevo, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.
Lamm J. P. 1987. On the cult of multiple-headed gods in England and in the Baltic area. — Przeglęnd Archeologiczny, 34: 219–231.
Leger L. 1901. Mythologie Slave. Paris, E. Leroux (первые варианты — 1882, 1886).
Ledić Fr. 1969. Mitologija Slavena: Tragom kultova i verovanja starih Slavena. Zagreb, Fr. Ledić, Miljacka, 2 kn.
Leńczyk G. 1964. Światowit zbruczański. — Materiały archeologiczne, t. 5. Kraków, Muzeum Archaeologicne w Krakowie: 5–60.
Le Roux F., Guyonvarc'h Chr. 1995. Les fętes celtiques. Rennes, Oest-France.
Lewicki T. 1951. Osadnictwo słowiańske i niewolnicy słowiańscy w krajach muzułmańskich według średniowiecznych pisarzy arabskich. — Przegląd historyczny, t. XLII, z. 3–4: 473–491.
Lewicki T. 1956. Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny, t. I. Wrocław, Ossolineum.
Łowmiański H. 1979. Religia Siowian i jej upadek (w. VI–XII). Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe (wyd. 2–1986; русск. перев.: Лов-

мянский Г. Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.). СПб., Акад. Проект, 2003).
Lukin R. 1946. Mythologie russe. Bruxelles, Totradim.
Máchal H. 1892. Nákres slovanského bájesloví. Praha, Simécek (перев. на англ. 1918 — Slavic mythology. — Mythology of all races, VIII. Boston: 227–314).
Mannhardt W. 1868. Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde. Berlin, F. Dümmler (Harwitz und Gossman).
Mansikka V. J. 1922. Die Religion der Ostslawen. I. Quellen. Helsinki, Suomalainen tiedeakatemia.
Mazurkiewicz M. 1988. Kamień piorunowy w Polszczyźnie i kulturze ludowej. — Język a kultura. Wrocław: 251–262.
Merhartova-Livorova A. 1970. Einfache mitteleuropäische Rundkirchen (Ihr Ursprung, Zweck und ihre Bedeutung). Praha, Academia.
Mikloschich F. 1864. Die Rusalien, ein Beitrag zur slavischen Mythologie. — Sitzungsberichte der Akademie Wien, Philosophisch-historische Klasse. Bd. 66, H. 3: 386–405.
Mildenberger G. 1959. Zur Frage der neolithischen Besiedlung der Mittelgebirge. — Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte. Bd. 43. Halle (Saale): 76–86.
Morper J. J. 1959. Das Rätsel der Bamberger Götzen. Bamberg, Meisenbach.
Moszyńska J. 1881. Kupajło, tudzież zabawy doroczne i inne z dodatkiem niektórych obrzędow i pieśni weselnych ludu ukraińskiego z okolic Białej Cerkwi. Kraków, druk. Uniwersytetu Jagellońskiego.
Moszyński K. 1967–1968. Kultura ludowa Słowian. T. II. Warszawa, Książka i wiedza.
Moszyński L. 1992. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln — Weimar — Wien, Böhlau.
Moszyński L. 1993. Prasłowiański panteon w słowniku etymologicznym i Lexiconie Franciszka Miklosicha. — Studia z Filologii Polskiej I Słowiańskiej, t. 31: 163–174.
Moszyński L. 1995. Współczesne metody (etymologiczna i filologiczna) rekonstruowania prasłowiańskich wierzeń. — Światowit, t. 40: 100–112.
Nagy G. 1974. Perkūnas and Perunъ. — Antiquitates Indogermanicae. Studien zur Altertumskunde and zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker. Gedenkschrift H. Grünert, hrsg. v. M. Mayrhofer et al. Innsbruck: 113–131.
Niederle L. 1911, 1913, 1925. Život starých Slovanů. I–III. Praha, Bursék a Kohout.
Niederle L. 1953. Rukovět'. Praha, Československa akad. ved (перв. изд. 1901–1924: Slovanske starožitností).
Nilsson M. P. 1914. Rosalia. — Realencyclopedie Pauly — Wissowa — Kroll. Stuttgart, Metzler, II. Reihe, Hbd. 1: 1111–1115.
Nilsson M. P. 1955–1967. Geschichte der griechischen Religion. Bd. I–II, 2. Aufl. (1. Aufl. 1941–1950). München, Beck.

Neumann W. 1965. Gesten und Gebärden in der griechischen Kunst. Berlin, Walter de Gruyter.
Nodilo N. 1981. Stara vjera Srba i Hrvata. Split, Logos (orig. 1885–1890).
Ovsec D. J. 1991. Slovanska mitologija in verovanje. Ljubljana, Domus.
Palm Th. 1937. Wendische Kultstätten. Quellenkritische Untersuchungen zu den letzten Jahrhunderten slavischen Heidentums. Lund, Gleerupska universitetsbokhandeln.
Paulsen P. 1956. Axt und Kreuz in Nord- und Osteuropa. Bonn, L. Halbert.
Pirchegger S. 1947. Zum altrussischen Götternamen Stribogъ. — Zeitschrift für slavische Philologie, 19: 311–316.
Pisani V. 1965. Il paganenismo balto-slavo. — Storia delle religioni. vol 2. Torino, UTET: 55–100 (orig. ed. 1949).
Pleterski A. 1995. The Trinity concept in the Slavonic ideological system and the Slavonic spatial measurement system. — Światowit, t. 40: 113–143.
Pope M. 1961. The Minoan goddess Asasara — an obituary. — Bulletin of the Institute of Classical Studies. London: 29–31.
Poppe A. 1968. Państwo i kościoł na Rusi w XI wieku. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Poppe A. 1976. The political background to the Baptism of Rus'. Byzantian — Russian relations between 986–989. — Dumbarton Oaks papers (Washington D. C.), vol. 3. 1968: 197–244 (перепечат. с сохранением пагинации в: Poppe A. 1992. The rise of Christian Russia. London, Variorum Reprints).
Proházka V. 1958. Organizace kultu a kmenoveho střizeni polabsko-pobaltckých Slovanů. — Vznik a počatki Slovanů. Praha, nakl. Československe Akademie Věd, t. 2: 145–168.
Rehfeldt B. 1942. Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte. Zur Rechts- und Religionsgeschichte der germanischen Hinrichtungsgebräuche. Berlin, Dunker & Humblot.
Reichelt H. 1913. Der steinerne Himmel. — Indogermanische Forschungen. Bd. 32: 23–57.
Reinach S. 1912. Le rire rituel. — Reinach S. Cultes, mythes et religions. T. IV. Paris, Leroux: 109–129.
Ros Je. 1969. Heroje północy. Warszawa, Iskry.
Roscher W. H. (Hrsg.). 1884–1890. Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie. Bd. I. Leipzig, B. G. Teubner.
Rosen-Przeworska J. 1972. Sur la genèze de «Swantowid» déité slave à quatre visages. — Archaeologia Polona, XII: 111–145.
Rosik St. 1995. Udział chrześcijaństwa w powstaniu policefalnych posągow kultowych u Słowian zachodnich. — Prace Historyczne, XVII.
Rosik St. 2000. Interpretacja chrześcijanska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold). Wrocław, wydawnictwo Uniwersitetu Wrocławskiego.
Różniecki S. 1901. Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie. — Archiv für slawische Philologie. Bd. XXIII: 462–520.

Rytter G. 1986. O badaniach nad prasłowiańską terminologią religijną. — Slavia Occidentalis, 43: 129–134.
Schrader O. 1904. Totenhochzeit. Jena, H. Costenhole.
Schuchhardt C. 1921. Rethra und Arkona. — Sitzungsbericht der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 45: 756–774.
Schuchhardt C. 1926. Arkona, Rethra, Vineta. Ortsuntersuchungen und Ausgrabungen. 2. Aufl. Berlin, Schoetz.
Schuldt E. 1978. Der altslavische Tempel von Groß Raden. Schwerin, Muzeum für Ur- und Frühgeschichte Schwerin.
Sedov V. V. 1981. Pagan sanctuaries and idols of the Eastern Slavs. — Symposium International et Pluridisciplinaire sur le Paganisme Slave, Bruxelles, Gand, 21–24 mai 1980, Contributions (Slavia Gandensia 7/8–1980/1981): 69–86.
Skardžius P. 1964. Dievas ir Perkūnas. Brooklynas, N. Y., Spaudė Pranciškonų Spaustuvė.
Słupecki L. P. 1993. Słowiańskie posągi bóstw. — Kwartalnik Historii kultury materialnej, 1: 33–69.
Słupecki L. P. 1994. Slavonic pagan sanctuaries. Warszawa, Institute of archaeology and ethnology of Pol. Acad. of Sciences.
Stender-Petersen A. 1927. Slavisch-germanische Lehnwörterkunde (Göteborgs Kungl. vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar, fjärde földen, bd. 31, no. 4). Göteborg.
Struve K. W. 1967. Die Moorleiche von Dätgen. Ein Diskussionsbeitrag zur Strafopferthese. — Offa, 24: 33–76.
Stryjkowski M. 1846. Kronika Polska, Litewska, Żmódska i wszystkiej Rusi, t. I. Warszawa, nakł. G. L. Glücksberga (orig. wyd. 1582; now. wyd.: Wydawnictwo artystyczne i filmowe, 1985; перев. на укр.: Стрийковський М. 1990. Хроніка польська, литовська, жмудська й усеї Русі. — Дзвін, 1).
Szafrański W. 1959. Ślady kultu bożka Welesa. — Archeologia Polski, t. III (1): 159–164.
Szafrański W. 1987. Prahistoria religii na ziemiach polskich. Wrocław et al., Ossolineum.
Szczukin M. B. 1981. Zabytki wielbarskie a kultura czerniachowska. — Problemy kultury wielbarskiej. Słupsk, Wyższa szkoła pedagogiczna: 135–161.
Szemerényi O. 1980. Four old Iranian ethnic names Scythian-Scudra-Sogdian-Saka (Sitzungsberichte der Österreichischen Akad. der Wiss-, philol.-hist. Klasse, Bd. 371). Wien.
Szymański W. 1996. Posąg ze Zbrucza i jego otoczenie. Lata badań, lata wątpliwosci. — Przegląd Archeologiczny, 44: 75–116.
Thieme P. 1960. The «Arian» gods of Mitanni treaties. — Journal of the American Oriental Society, 80: 301–317.
Unbegaun B. O. 1948. La religion des anciens Slavs. — Mana. Introduction a l'histoire des religions, 2, III. Paris, Presses universitaires de France: 387–445.

Urbańczyk S. 1947. Religie pogańskich Słowian. Kraków, wyd. Slowiańskiego uniwersitetu Jagiellonskiego, Ossolineum.
Urbańczyk S. 1991. Dawni Słowianie. Wiara i kult. Wrocław — Warszawa — Kraków.
Vlahović P. 1972. Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije. Beograd, Graf. Zavod.
Vries J. de. 1970. Altgermanische Religionsgeschichte. 3. Aufl. Berlin. Bd. 1–2, Walter de Gruyter.
Warner E. Russian myths. Austin, 1st University of Texas Press.
Warnke D. 1983. Tempel und Götterbilder bei den Lutizen. — Das Altertum, 29: 38–48.
Wawrzeniecki M. 1929. Znamiona orientalne w kamiennym słupie t. z. Światowicie. — Wiadomości Archeologiczne, X: 154–157.
Wilke G. W. 1922. Der Weltbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst. — Mannus, Bd. 14, H. 1/2: 73–99.
Williams F. E. 1936. Papuans of the Trans-Fly. Oxford, Clarendon Press.
Witkowski T. 1971. Perun und Mokoš in altpolabischen Ortsnamen. — Onomastica, 16: 178–185.
Wojciechowski L. 1998. Trojaka śmierć słowiańskich bogów. — Christianitas et cultura Europae. Księga jubileuszowa profesora Jerzego Kłoczowskiego. Pod red. H. Gapskiego. Lublin, t. I: 593–598.
Wolągiewicz R. 1986. Die Goten im Bereich der Wielbark-Kultur. — Peregrinatio Gothica, t. VII. Lódź, wyd. Univeryitetu Łódzkiego: 63–81.
Zakharov A. A. 1934. The statue of Zbrucz. — Eurasia Septentrionalis Antiqua (Helsinki), IX.
Zelenin D. 1927. Russische (ostslawische) Volkskunde. Berlin und Leipzig, Gruyter (русск. перев.: Зеленин Д. К. 1991. Восточнославянская этнография. М., Наука).

УКАЗАТЕЛИ

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

УКАЗАТЕЛЬ МИФИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ
(реальных лиц, включая легендарных) библиографические ссылки в тексте (в скобках) и в списке литературы не учтены

Научное издание

Л. С. Клейн

ВОСКРЕШЕНИЕ ПЕРУНА

К реконструкции восточнославянского язычества

Главный редактор *Чубарь В. В.*
Ведущий редактор *Трофимов В. Ю.*
Художественный редактор *Лосев П. П.*
Макет *Капитоновой Е. А.*
Корректор *Фартушков Н. О.*

Подписано в печать 20.04.2004. Формат 60 × 88 1/16.
Печ. л. 30. Гарнитура NewtonC.
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.
Тираж 3000 экз. Заказ № 3231.

ООО «Издательская группа Евразия».
197343, Санкт-Петербург, ул. Земледельческая, д. 3.
Тел. 303-93-25
e-mail: evrasia@peterlink.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

m a g i c u m

В книге предложена новая реконструкция восточнославянского язычества, оспаривающая как выводы академика Б. А. Рыбакова, так и систему В. В. Иванова В. Н. Топорова. Автор, известный российский археолог и филолог, открыл в чечено-ингушском фольклоре мифические предания о Перуне, занесенные на Кавказ тысячу лет назад переселением славян в перипетиях арабских завоевательных походов. Эти данные он сопоставляет с русскими сказками (в частности о царе Салтане), поверьями о ведьмах и русалках и летописным преданием. Перун предстает в этой реконструкции как главный бог славян из разряда умирающих и воскресающих божеств, схожий с Аполлоном и связанный с сексуальным культом плодородия. Подробно анализируются так назваемая Велесова книга и данные археологии. Тема приобрела в последнее время актуальность в связи с распространением неоязыческого национализма и общим оживлением спора почвенников и западников о своеобразии культурного развития России.